الحكمة العملية

دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية

المؤلف

السيد عمار أبو رغيف

المحتوى

مدخل عام

في محاولات سابقة أنجزت بحوثاً حول الحكمة العملية، وقد اكتسبت بحكم دوافعها وبحكم الموضوع الذي امتزجت به طابع نقد العقل العملي في تطبيقاته واستخداماته العلمية. حيث كان ميدان الاستخدام علم أصول الفقه وعلم الكلام. وتركزت في أوّل الميدانين على الحقبة الاخيرة من إنجازات علماء أصول الفقه الامامي. ولم اغفل عنصر البحث النظري المحايد وأنا اخوض مع تلك الابحاث في تفاصيل التطبيق، بل اسفرت المحاولات عن إتجاه نظري في نقد وتقويم العقل العملي، يتبناه الباحث ويسعى إلى اثرائه وإحكام أُسسه.

على ان الابعاد النظرية التي طُرحت عبر اتجاهنا العام تستجيب بالدرجة الاولى إلى مطالب توظيف وتطبيق الحكمة العملية في ميدان علم الكلام وأصول الفقه. بينا تطرح في الفكر المعاصر . جراء الاهتمام المشهود بالبحث الاخلاقي والحكمة العملية عامة . أسئلة وإشكاليات تستحق البحث والاستيعاب بشكل عام، وتستدعي إتجاهنا النظري المختار أن يختبر نفسه في ظل هذه الاسئلة والاشكاليات، ويثري أبعاده النظرية عبر الاجابة عليها.

وعلى طريق إختبار إتجاه الباحث ونظريته في الحكمة العملية إتجهت في أحد البحوث التي جاءت ضمن المجموعة التي بين أيدينا، إتجهت إلى درس دور الحكمة العملية في أحد أهم أبواب الفقه الاسلامي لدى الشيعة الامامية، باب الاجتهاد والتقليد. هذا الباب الذي أُقيمت دعائمه على أساس من مباديء العقل العملي وفق نظرية مدرسة العقل الكلامية واتجاهها القائل بالحسن والقبح العقليين. وقد تأكّد لدي عبر هذه الدراسة الاثر الكبير الذي لعبه العقل العملي وطبيعة الموقف من قضاياه في تحديد الموقف في الاستنباط الفقهي ذاته، بعد أن اتضح عبر دراستي (الاسس العقلية) الدور الخطير الذي يلعبه هذا العقل في أصول الاستنباط الفقهي.

إن الحكمة العملية تلعب دوراً خطيراً في ارجاء المعرفة الدينية المختلفة، على حد ما تلعبه هذه الحكمة من دور رئيسي في تشكيل العقل الانساني وفي الحياة الانسانية عامة، إن ضمور البحث في الحكمة العملية مؤشر سلبي في حياة الأُمم، لان اكتشاف سبل النمو والنهضة يبدأ من الاصلاح وبناء قاعدة الحضارة وينتهي بالعلم والتقنية والمدنيّة.

إن إختيار لون الحياة السياسية وشكل النظام الاجتماعي لا يتحدد وفق معطيات ما هو كائن. بل ينطلق من خيارات الشعوب فيما يجب أن تفعل أو يُفعل. إن الجدل المعاصر حول التعددية والليبرالية، وحتى حكومة العمال أو سيادة النخب يتكأ أساساً على مفاهيم العقل العملي. والامر كما قال الاوائل من حكماء البشر، العقل العملي يهتم بتدبير السلوك والاسرة

والمدينة، أي الاخلاق، الاجتماع الانساني، والسياسة، ويدخل في لحمتها وسداها المذهب في تدبير الحياة الاقتصادية.

وفي اطار متابعة الاشكاليات المعاصرة، التي اثارتها دراسات في حكمة الغرب حاولت التركيز على موضوع (هوية الاحكام العملية)، حيث تحددت كثير من الاتجاهات الحديثة في ضوء معالجة هذه الاشكالية. وسأتحدث عن هذا البحث عبر القادم في هذا المدخل.

على أي حال نحن إمام مجموعة دراسات تنصب جميعها على موضوع "الحكمة العملية". لكنها لم تعد كمجموعة، بل كتبت في ظروف مختلفة، إستجابة لاسئلة مستجدة تفرض على الباحث معالجتها وإيضاح الموقف منها في إطار الاتجاه النظري الذي تبنّاه. اذن بين أيدينا مجموعة بحوث يمثل كلٌ منها جهداً مستقلاً، الا أنها تنصب جميعاً على موضوع واحد، وتحمل هماً واحداً، وهو (الحكمة العملية) واشكالياتها الاساسية، عبر تاريخ هذا الموضوع الاساسي.

ولد أول بحوث هذه المجموعة في احضان دراستي "الاسس العقلية للبحث في علم اصول الفقه". حيث تناول اتجاهات استاذنا الصدر في الحكمة العملية، هذه الاتجاهات التي بثها عبر دراسته لعلم اصول الفقه، فهي لم تأت ضمن اطار نظري مستقل عن بحثه التطبيقي، الذي كان يهمنا وقتئذ قراءته ونقده. ومن ثم جاءت دراستنا متابعة لاستخدامات العقل العملي لدى السيد الصدر في علم أصول الفقه، بغية وضع اليد على المواقف الاساسية التي تبناها في موضوع بحثنا، لتتحدد في ضوء هذه المواقف النظرية والمدرسة التي ينتمي إليها الصدر.

أما ثاني بحوث هذه المجموعة ـ حسب تسلسل ولادتها تاريخياً ـ فقد كان استجابة لحاجة لمستها عبر البحث التطبيقي. وهي أن البحث التطبيقي، الذي كنا نعالجه لم ينطلق من اتجاه نظري محدد المعالم، بل كان علينا انتزاع معالمه من خلال مجموعة التطبيقات. ومن ثم وجدت من الضروري لكي نضمن لمواقفنا النقدية انسجامها ـ ابراز ملامح وآفاق اتجاهي الذي اعتمده كقاعدة في النقود التي سجلتها في ثنايا وتفاصيل التطبيق. وقد تم لي في الجزء الثاني من دراستي (الاسس العقلية) اثراء هذه الدراسة، ووضع هذه الافاق في اطار نظري محدد.

على أن اشير هنا إلى أن البحث التطبيقي إذا لم يحدد المعالم النظرية، التي يعتمدها، فسوف تكون معالجته لمشكلات التطبيق كلٍّ في موضعها. وبهذا يخاطر في انسجام معالجاته. وكثيراً ما يقع في تناقضات، جراء عدم وحدة الموقف النظري، وهذا ما لاحظناه في التطبيقات الاصولية والفقهية للعقل العملي.

ومن هنا تصبح دراسة العقل العملي ونقده وتفحص مداه وطبيعة أحكامه المهمة الاولى، التي تحفظ للبحث التطبيقي انسجامه، وتقدم للنتائج المترتبة على استخدام العقل في مختلف حقول المعرفة حجتها ومسوغها.

انصب البحث الثالث على تطبيقات الحكمة العملية في الفقه الامامي، وعلى وجه التحديد في باب "الاجتهاد والتقليد". لقد حاولت جاهداً متابعة تاريخ الدليل العقلي الذي اعتمده الموقف الفقهي عبر الفتاوى المتنوعة في كتاب الاجتهاد والتقليد. لكن متابعتي التاريخية عامة تعاني نقصاً، قد لا يكون مؤثراً على ميدان البحث الذي ولجته، لكنه نقص معرفي على كل حال، لابد من تسجيله والدعوة إلى الكشف عن ملابسات التاريخ، التي تطرحها أسئلة كثيرة.

لماذا تأخر فتح باب مستقل لبحث (الاجتهاد والتقليد) لدى الشيعة الامامية؟ نحن نعرف أن باب الاجتهاد والتقليد فتحه المتأخرون في فقه الامامية، وكانت فتاوى الاجتهاد والتقليد موزعة على أبواب الفقه الاخرى، فما هي المسوغات لفتح هذا الباب وما هي العلل التي أدت بالمتأخرين إلى درس الاجتهاد والتقليد ككتاب مستقل في الفقه؟ وهناك سؤال آخر عن علاقة مدارس الفقه الاسلامي مع بعضها في مجال الاجتهاد والتقليد وعن طبيعة التفاعل وملامح الخصوصيات لدى هذه المدارس؟ والاجابة على هذا الاستفهام تتطلب مراجعة لتاريخ البحث الفقهي عامة.

أما البحث الرابع فقد انصب على الحكمة العملية لدى نصير الدين الطوسي، وهو أحد كبار فلاسفه المسلمين، وأحد أهم متكلمي مدرسة العقل الكلامية، الكبير في إعادة تظهير المشائية وابن سينا على التحديد، والاهم تأثيراً على ورثة مدرسة العقل الكلامية. ولان الطوسي فيلسوف ومتكلم اتاح لنا البحث في ارجاءه تمحيص دعوى التمايز بين اتجاهي الحكماء والمتكلمين (متكلمي مدرسة العقل). وقد جاء البحث حول الطوسي أقرب إلى نكهة التراث، الذي يجب أن يقرأ قراءة جد ومعرفة. وهذه دعوة حملها إلى القراء بحثنا حول الطوسي.

وجاء البحث الخامس لينتقل بنا إلى جدل معاصر حول الحكمة العملية، وهو جزء من جدل ثقافي عام. أراه مباركاً شرط أن نحوّله إلى حوار فكري، بعيداً عن ظلال لعبة السياسة. أنه جدل يدور في إيران، وقد وجدت ضرورة متابعة هذا الجدل بشكل علمي، ضرورة يفرضها تخصيب الثقافات ومعرفة العقول بإهتماماتها وطرق تفكيرها ووسائل اتصالها، فالمعرفة الانسانية شئنا أم ابينا لم تعرف جغرافيا، ولا اعتقد أنها سوف تتعرف عليها، إلا زوراً وبهتانا.

وآخر بحث كتبته ضمن هذه المجموعة تناول هوية الاحكام العملية، أردت منه القاء الضوء على بعض الاشكاليات المطروحة من خلال ما طرح في فكر الغرب الحديث. وقد كشفت هذه الدراسة عن لقاء العقول وترابط المعرفة الانسانية، رغم الاختلافات الثقافية، بل رغم المقاطعة الثقافية إحياناً. وهنا انتهز الفرصة للالماح إلى موضوع يستحق كل اهتمام:

هل المعرفة الدينية جزء من المعرفة الانسانية العامة؟ هل هناك من علاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة الانسانية عامة؟ وهل الفصل بين مسار المعرفتين أمر سليم؟

تابعنا تسلسل بحوث هذه المجموعة حسب تاريخ كتابتها، لكن لهذه البحوث تسلسلاً تعليمياً، أرجح اعتماده بترتيبها في هذا الكتاب. أجل أنه تسلسل بغية التدرج مع القاريء لاستيعاب الرؤى والنظريات المطروحة في ميدان الحكمة العملية؛ ولعلك تسأل عن التسلسل الطبيعي لهذه الابحاث، ولماذا لا يُعتمد في تبويب مجموعتنا؟ والجواب أنه ليس هناك تسلسل طبيعي لبحوث الحكمة العملية. فالبدايات مختلفة ومراكز الاهتمام متنوعة، كلٌ حسب مناخه الثقافي وسياقه المعرفي.

انطلق أغلب الحكماء من المنطق ونظرية المعرفة، بدؤا بحثهم مع الحكمة العملية من تقويم الجمل (القضايا) الاخلاقية. فالسلف من الحكماء المسلمين درسوا الاحكام العملية في كتاب (البرهان) من المنطق، وأدخلوها في باب (الجدل)، لانها مشهورات يتواضع عليها الناس، وقطاع كبير من حكماء الغرب المعاصر بدأ من تحديد هوية الجملة الاخلاقية من زاوية معرفية، ووفق أسس النظرية التي اختاروها.

أما علماء الكلام فبدؤا من الصفات الالهية، وهل تخضع لاحكام الحسن والقبح أم لا؟ دون الوقوف على تحديد هوية الاحكام، وتحليل مضمونها. وأقامت مدرسه العقل الكلامية صرحاً من المقولات والقواعد في ضوء مذهبها القائل بعقلية الحسن والقبح، فسرت على أساس تلك القواعد عالم الغيب والشهادة، وحددت أحكام العقاب والثواب يوم الحشر الموعود، ورسمت صورة عن الالهية، وامتدت إلى أحكام التشريع لترسم أصول استنباطها وتتدخل في عمليه الاستنباط الفقهي ذاتها.

وهنا انتهز هذه الفرصة لا عرض لكم تجربتي الشخصية مع موضوع الحكمة العملية، فافتش في ذاكرتي، وأراجع أبحائي، لنقف معاً على خطوات هذه التجربة، فستوضح الاسئلة الاساسية، التي فتحت أمام الباحث نافذة الاطلال على ما أختار من اتجاه.

في خضم البحث عن قواعد الاستنباط في الفقه الامامي يواجه الدارسون بوضوح دوراً رئيسياً للمنطق والفلسفة وعلم الكلام (ما اسميته الاسس العقلية) كادوات تفكير ومنطلقات تقام في ضوءها الحجج والادلة التي يؤسسها الباحثون، بما فيها دليلية (العقل) وحجيته في الاستنباط الفقهي. خصوصاً لدى متأخري علماء اصول الفقه، حيث أضحى هذا العلم مركباً عقلياً شديد التعقيد والغموض، بحكم عوامل، منها فقدان وحدة المصطلح، إذ لا تدخل الفلسفة والمنطلقات العقلية بشكل رسمي إلى أروقة البحث الاصولي، فالباحثون في علم الاصول لم يفرغوا من درس فلسفي وعقلي مدرسي، ثم عكفوا على طرح ما اتفقوا على تحديد دلالاته، بل يتجه علماء أصول الفقه، كلٌ حسب طريقته في التعامل مع معطيات الحكمة والبحث العقلي.

أردت ـ وأنا واحد من دراسي علم أصول الفقه ـ أن استوضح هذا الغموض، فوجدت أن الطريق إلى ذلك هو بتفكيك المركب أولاً. ذهبت إلى القواعد العقلية، أي قواعد المنطق

والفلسفة وعلم الكلام التي تأسس في ضوءها البحث في علم أصول الفقه، فحاولت اماطة اللثام عنها، والاصحار بها، لوضعها تحت مشرح التحليل. معتقداً أن الاسلوب السليم في معالجة هذه الاسس يتمّ عبر ثلاثة مراحل تتكفل المرحلة الاولى تمحيص القاعدة العقلية ودرسها النقدي، ثم بعد الفراغ من صحة المرتكز العقلي نحاول استيضاح جدوى توظيفه في ميدان علم أصول الفقه، لتأتي المرحلة الاخيرة منصبة على تحديد قواعد استخدام المرتكز العقلي بعد الفراغ من سلامة استخدامه في ميدان علم الاصول.

وردت ميدان البحث في الاسس العقلية لعلم أصول الفقه، وبعد معالجة الاسس التي طرحت عبر مدخل الدراسات الاصولية في تعريف العلم وتحديد موضوعه، انصب البحث على موضوع الحجية، حيث يتناول الادلة الاصولية، ويحدد مسوغات ومرتكزات الدليل. وبدءً من الحجية في مفهومها الاصولي وجد بحثنا نفسه أمام العقل العملي كاداة تلعب دوراً رئيسياً.

اتخذت من العقل العملي وتطبيقاته في علم أصول الفقه محوراً للبحث في القسم الاوّل من دراستي "الاسس العقلية". وجدت وأنا أبحث في هذه التطبيقات وأواجه إشكالياتها ضرورة الدرس المستقل للعقل العملي. إذ ليس من المنهجي إثارة الخلاف في دليلية العقل العملي وحدوده وصلاحياته ضمن بحوث التطبيق التي يوظف فيها العقل العملي في مجال علم أصول الفقه. على أن إيضاح الموقف من قضايا الحكمة العملية بشكل مستقل وسابق لعمليات الاستخدام التطبيقي يساهم مساهمة أساسية في تجنب التشويش والوقوع في التهافت.

إذن دفعنا الاشكال في البحوث التطبيقية إلى نقد العقل العملي وفحص معطياته، حدوده ومداه، طبيعة أحكامه. والامر لا يقتصر بالنسبة إلى البحوث التطبيقية على دفعنا منزوعي السلاح إلى درس الحكمة العملية، بل اثارت هذه البحوث في إذهاننا الاشكاليات الاساسية، التي تطرح على العقل العملي، ويطالب الباحثون في الحكمة بالاجابه عليها.

ولعل الاشكالية الرئيسية التي تتضح عبر البحوث التطبيقية هي إشكالية تخصيص وتقييد الاحكام العملية. إذ ليس أمام الباحث في أصول الفقه والقانون والتشريع عامة إلاّ أن يطرح نسقاً من الاحكام العامة التي تقبل التخصيص، فالتخصيص في أحكام التشريع يدخل في جوهر عملية التشريع ذاتها. بينا تبنى فقهاء الشريعة وعلماء أصول الفقه الذين تابعنا أبحاثهم نظرية العقل الكلامية، كأساس يخلصون من خلاله إلى قواعدهم. وهنا طرح الاستفهام الكبير أمام بحثنا: إذا كانت أحكام العقل العملي بديهية أولية فهل تقبل التخصيص؟

بعد مخاض البحث في إرجاء عطاء السلف من متكلمي وحكماء المسلمين خرجت إلى عالم الحكمة الغربية، حيث المعلّمان "هيوم" و"كنت"، اللذان يستوقفان كل بحث جاد في الحكمة العملية، بل الحكمة عامة. طرح الشكاك الاسكتلندي دافيد هيوم قضية التمييز الجوهري بين أحكام الواقع وأحكام الواجب، أي بين الاحكام التي تقرر ما هو كائن وبين

الاحكام التي تقرّر ما ينبغي أن يكون، ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذه التفرقة طرحت لاوّل مرّة من قبل هيوم. إلاّ أن تأكيد هيوم على هذه التفرقة لم يأت خارج سياق فكر الحكماء، فالحكمة اليونانية ميّزت بين الاحكام العملية والاحكام النظرية، والحكماء المسلمون نصوا على التمييز بين العلم ونظريته البرهانية وبين الاحكام العملية.

لكن هيوم أثار إشكالية العبور من الواقع إلى الواجب، وهي إشكالية حيوية على مستوى سلامة الادلّة في حقل الحكمة العملية على حد حيويتها في الحكمة النظرية. وقد طرح العلامة الطباطبائي وتلميذه مطهري هذه الاشكالية، بوصفها خطأ منطقياً فادحاً، عانت منه استدلالات المتكلمين وعلماء أصول الفقه. وقد خصصنا جزءً من البحث في دراستنا "الاسس العقلية" لتمحيص دعوى العلامة الطباطبائي ومتابعتها بشكل تفصيلي.

أما "كَنت" فهو أول حكماء العقل في الحكمة العملية الغربية على امتداد تاريخها. تمرّد على "أرسطو" ومذهب السعادة، واتجه إلى تأسيس فلسفة عقلية للاخلاق والحكمة العملية. ولقد كانت متابعتي لفكر كنت فرصة للمران العقلي المنهجي في نقد العقل العملي، وتحديد هوية أحكامه. لقد سعى كَنْت إلى تأسيس قاعدة عقلية للاخلاق، وقد كان على حق في التأكيد على أن هذه القاعدة لا يمكن أن تكون عقلية ما لم تنبثق من العقل الخالص.

لقد طرح كَنْت كثيراً من الافكار الحيوية التي تعين على التمييز بين ما هو عقلي وسابق للخبرة، وبين ما هو بعدي مكتسب في ضوء الخبرة الانسانية. وأياً كان الموقف من البناء الاساسي لنظرية كَنْت، فقد انتهى الرجل إلى مشروع بناء مذهب للفضيلة في ضوء نظريته العقلية الصارمة، أي خلص بعد بناء نظريته الاخلاقية إلى محاولة طرح شريعة للاخلاق تحكم السلوك في تفاصيل حياة الادميين. عندئذ واجه كَنْت أحكام العقل وهي تتزاحم على أرض الواقع، فطرح إشكاليات التزاحم عبر ما أسماه "أسئلة فتاوى"، وأجاب على بعض هذه الاسئلة، وترك كثيراً منها دون فتوى.

إن أسئلة الفتاوى، بل مذهب الفضيلة برمته يطرح إشكاليتين رئيسيتين أمام أي مذهب عقلي في الحكمة العملية: الاولى . هل هناك سلم عقلي للترجيح بين المتزاحمات؟ الثانية . هل تبقى الاحكام العملية عقلية وهي تأتي مخصصة ومقيدة؟

انتقلت وانا في محيط الاتجاه العقلي إلى الاستفهام عن سر عدم قابلية الاحكام العقلية للتخصيص؟ وإذ انتهيت إلى أن الاحكام العملية لا يمكن أن تكون عقلية وهي مخصصه أو مقيدة، اتضح لي أن أحكام الشرائع ومذاهب السلوك كلها أحكام تقبل التخصيص والتقييد، ولا يقدر لها الحياة والمعقولية ما لم تكن، قابلة للتخصيص، بل ما لم تخضع له. ومن ثمَّ فهي تختلف اختلافاً جوهرياً مع الاحكام العقلية.

عطفت النظر إلى مدرسة الاعتبار والمواضعة، التي طرحت في فكر الاوائل من حكماء السلف، واتجهت صوبها قافلة حكماء الغرب الحديث. وجدت أن هؤلاء ينظرون إلى الاحكام العملية دون أن يكون لها سندٌ عقلي، أي ينظرون إليها بوصفها أحكام الواقع، الذي يفرض بطبيعته التخصيص والتقييد. ومن ثمَّ ترتهن الاخلاق والاحكام العملية بمقاييس المنفعة والمصلحة، دون أن يكون لها مقياس متعال على عالم الضرر والنفع.

وفي ضوء اتجاه مدرسة المواضعة تطرح إشكالية أخلاقية الكائن الانساني، إذ تفتقد الاخلاق والاحكام العملية باسرها لمرجعية تحدد ما هو الصالح أخلاقياً وما الضار كذلك. وقد أدرك حكماء السلف هذه الاشكالية، ولذا وجدناهم يطرحون مرجعية "قبح الظلم وحسن العدل" كحكمين متعاليين، يسمونهما بالاتفاق الانساني العام الذي لا استثناء فيه، وأحياناً يلوذون بفطريتهما. الا أن موقف الحكماء في تقويم القضايا وإخراج الاحكام العملية من دائرة البداهة والبرهان يضعنا أمام إشكالية تفسير إتجاههم وموقعهم من نظرية الحكمة العملية.

في خضم هذه الاشكاليات التي طرحت، وأنا أسير في درسي لموضوع العقل العملي، فُتحت نافذة في الافق الذي اخترته لدراستي. بدأت معالمها تتضح في معالجتي ونقدي لتطبيقات العقل العملي في حقول المعرفة الاصولية والكلامية. ثم انتهيت إلى صياغة نظرية، حاولت اختبارها عبر التطبيق أولاً، ومن خلال المقارنة النظرية مع اتجاهات معاصرة في حكمة الغرب، ثانياً.

وفي ختام هذا المدخل أحرص على التأكيد: أن ما ذهبت إليه دراساتنا في الحكمة العملية من نسبة إتجاه المواضعة والاعتبار إلى حكماء المسلمين لم يأت جراء موقف قبلي أو رغبة شخصية، وليس اجتهاداً، بل النصوص المتظافرة لاعلام الحكمة الاسلامية تؤكد بشكل لامراء فيه ما ذهبت إليه. وإليك النص التالي، الذي حرره يراع الشيخ الرئيس في مطلع كتاب البرهان، حيث تعهد بتحديد منهج البحث ونظرية المعرفة:

"والذي على سبيل تسليم مشترك فيه: أما أن يكون رأيا يستند

إلى طائفة، أو يكون رأيا لا يستند إلى طائفة، بل يكون متعارفاً

في الناس كلهم قبوله، وقد مرنوا عليه، فهم لا يحلونه محل الشك: وأن كان منه ما إذا اعتبره المميز، وجعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة وهو مميز، ولم يعوّد شيئاً ولم يلتفت إلى حاكم غير العقل، ولم ينفعل عن الحياء والخجل، فيكون حكمه خلقياً لا عقلياً؛ ولم ينظر إلى موجب مصلحة فيكون بوسط لا بضرورة؛ وأعرض عن الاستقراء أيضاً فيكون بوسط؛ ولم يلتفت إلى أنه هل ينتقض عليه بشيء. فإذا فعل هذا كله ورام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك: كقولهم أن العدل جميل، وأن الظلم قبيح، وأن شكر المنعم واجب. فإن هذه مشهورات مقبولة؛ وأن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكوره؛"(1)

الحكمة العملية في ضوء اتجاهات
نصير الدين الطوسي

الحكمة العملية في ضوء اتجاهات
نصير الدين الطوسي

(اتجاهات نصير الدين الطوسي) بهذه الدعوى صدرت هذه الدراسة وكأنني اتخذت من كون الطوسي ذا اتجاهات متنوعة مصادرة، لا تتطلب إثباتاً!

كلا! اننا لا نصادر على تنوع مواقف الطوسي من الحكمة العملية، بل نطرحها كدعوى، نحاول استجلاءها، وفحص مستندات إثباتها. فصاحبنا اتخذ موقفاً من القضايا العملية في درسه للاشارات والتنبيهات، حيث شرح كتاب الشيخ الرئيس ابن سينا، وتابع باستقصاء شرح الامام الرازي لهذا الكتاب متابعة نقدية. وكتب أيضاً في الحكمة العملية كتابه المدبج للوزير الاسماعيلي ناصر الدين القهستاني (أخلاق ناصري)، وهو الذي حرر نقداً لـ (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) للامام الرازي، الموسوم بنقد المحصل أو تلخيص المحصل. وهو صاحب المتن المشهور (التجريد) أو (تجريد الاعتقاد).

ودعوى دراستنا الراهنة تقول: ان الطوسي في دراساته المتعددة، عبّر عن اتجاهات مختلفة في الحكمة العملية، وبشكل أكثر تحديداً، ان الطوسي في مراحله الاولى انتهج نهج الحكماء في معالجة الحكمة العملية، بينا تبنى موقف مدرسة العقل الكلامية في خاتمة مطافه. وما بين أيدينا من بحث ومتابعة يتكفل اماطة اللثام عن هذه الدعوى، وتحديد موقع مواقف الطوسي في اطار اجتهادات مدرسة العقل الكلامية عامة.

رغم أهمية البحث عن نصير الدين الطوسي عامة، وأهمية البحث عن دوره كمدافع عن الحكمة بعد انحسارها تحت ضربات الغزالي، فان للطوسي أهمية متميزة في ما لعبه من دور عبر (مدرسة الحلة). هذه المدرسة التي تمثل الملهم الرئيسي لعلم الكلام لدى الشيعة الامامية حتى يومنا هذا، وهي حلقة الوصل بمدرسة بغداد (المرتضى والطوسي) الامامية. هذه المزايا إذا أضفنا إليها شخصية الرجل الخطيرة والتأريخية (بما امتازت من ابهام أحاط بها، بحكم الظروف الاجتماعية والسياسية التي عاصر الطوسي صخبها ودخل في متن التوائاتها واحداثها الجسام) تضحى حوافزاً أكيدة لدراسة نصير الدين الطوسي. ونحن نختار أحد جوانبه

المتنوعة، أعني (الحكمة العملية) عند هذا الفيلسوف والعالم، الذي لم يستوف حقه في الدرس والتحقيق.

هذه أفكار وحوافز كنت على وعي بها منذ زمن ليس باليسير، لكن المثير المباشر الذي ساقني إلى انجاز وتنفيذ هذه الدراسة، هو الكتاب الموسوم (الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الاسلامي)، للدكتور عبد الامير الاعسم. هذه الدراسة التي لم تتطابق مع عنوانها حيث لم يستطع أن يقدم لنا الاعسم تصوراً ولو اجمالياً للتأسيس الفلسفي الذي مارسه الطوسي في ارجاء علم الكلام الاسلامي.

لقد كانت دراسة الاعسم مثيرة حقاً، فيها من الحياد عن الدرس العملي ما تستطيع ان تسمه بالتحامل والقسوة، وفيها من نقص الوثائق ما يحار الباحث في ضوءه بالنتائج التي أقيمت على قاعدة هذا النقص. واقتصر هنا على الاشارة إلى بعض ما جاء في كتاب الاعسم، دون تعليق، لعل الحكمة العملية تدفعنا جميعاً لتمحيص ما نحرر وما ندّعي:

1 . يقول: "كتاب أخلاق ناصري، الذي كتبه بالفارسية، وترجم بعدها إلى العربية، وعلى ما يذكر البحراني، وخدابخش، ان النصير سمى كتابه باسم الوزير الاسماعيلي، ويبدو لنا أنّه حقق رغبات قرمطية في الكتاب، الذي ضاع، ويا للاسف، اصله الاسماعيلي فلم يصلنا لنعرف إلى أي مدى اندفع النصير مع العقيدة الاسماعيلية"(2).

ولا أظن ان هذا النص بحاجة إلى تعليق!

2 . يقول: "ونتيجة طبيعية للازمة النفسية والمرض اللذين أصابا النصير، بأن وصف من جمهور مؤرخيه بأنه تعرض لمرض ومات. حيث وصف لنا ميرزا مخدوم الساعات الاخيرة لنصير الدين، رواية عن تلميذه قطب الدين الشيرازي، مما دعا الدكتور كامل الشيبي إلى الاعتقاد بانه (مات ميتة طبيعية)؛ وقد سكت مؤلفو الشيعة برمتهم عن ذلك! غير انني، وهكذا وبقناعة، اذهب إلى ما أخبرنا به ابن القوطي حيث قال: (انتحر سنة 672 هـ)، وليس انفراد هذا المؤلف بدليل على التشكيك بالرواية أو عدم تصديقها"(3).

اترك التعليق على هذا النص أيضاً!

3 . اصرار الاعسم على ان الطوسي اعلن تشيعه الاثني عشر تلبية لرغبة السلطان الفاتح هو لاكو. واصراره على اسماعيلته، خصوصاً حينما تحول إلى قلاع الاسماعيليين، دون أن يقدم دليلاً علمياً يمكن ان يركن إليه الباحث المحقق. علماً ان الاعسم يؤكد ما أكده المؤرخون من أن الرجل انتقل إلى قلاع الاسماعيليين بعد اكتمال نضجه العقلي والعلمي واشتهار ذلك عنه، ويؤكد ان نشأته كانت امامية اثني عشرية، وان أباه الذي تعلم منه مبادئ العلم من تلامذة مدرسة الشريف المرتضى.

لا أريد في هذا البحث أن أقدم قناعة تصديقيه حول تاريخ الرجل، انما أريد الاشارة فقط إلى أن أحكام الاعسم ذات طابع قبلي، وليست أحكاماً استقرائية تتبعية محايدة.

4 . ما يقع في صميم بحثنا من ملاحظة هو تأكيد الاعسم على التأسيس الفلسفي لعلم الكلام. "فان الطوسي سعى لاستكمال ذلك التأسيس الذي توقف العمل عند المتفلسفة فيه منذ زمن الغزالي حتى الرازي. وكنتيجة منطقية لذلك، وبالموازنة الموضوعية، ندرك أيضاً، ان علم الكلام الذي فلسفه لنا الطوسي، انما يعود برمته إلى السينوية"(4).

"فالحقيقة التي تشير إليها معالجات الطوسي الفلسفية في "تلخيص المحصل" ان علم الكلام كان في دور الانقلاب التام إلى فلسفة؛ وكمرحلة سابقة لتأليف الطوسي لكتابه "التجريد"، كما سنرى ذلك فيما بعد"(5).

واستناداً إلى الدكتور كامل الشيبي بشأن ما فعله الطوسي في كتابه التجريد يقول: "مزج فيه الفلسفة لاوّل مرة في الاسلام بعلم الكلام مزجاً تاماً، بحيث صارا شيئاً واحداً"(6).

ان بحثنا القائم سيتكفل معالجة القضيتين الكليتين اللتين اطلقهما الاعسم:

1 . ان علم الكلام لدى الطوسي يرجع كله إلى ابن سينا.

2 . ان علم الكلام أضحى فلسفة على يد الطوسي بشكل تام.

ان مثل هذه الاحكام المطلقة غير الجائزة أساساً تستدعي الدارس الدخول عملياً إلى ميدان البحث، ليرى ما هي مرتكزات الفلسفة السينوية بل الفلسفة عامة، وما هي معطيات مدرسة الطوسي الكلامية؛ عندئذ ليصدر أحكامه وفق معطيات البحث والتحقيق، حيث لا تسمح له هذه المعطيات اصدار أحكام هي أقرب إلى الخطاب الحماسي، وأبعد من التقديرات العلمية المتأنية.

* * *

يتجه بحثنا صوب متابعة الطوسي في ضوء دراساته الاساسية الاربعة، أي سنقرأ معاً اتجاهات الطوسي موثقة في شرحه للاشارات والتنبيهات، وفي كتابه الموسوم بـ "أخلاق ناصري"، وفي نقده لمحصل الامام فخر الدين الرازي، وفي متنه الشهير بالتجريد. وسوف تكون متابعتنا متابعة تحقيق جاد وقراءة تبتعد إنشاء الله عن التسطيح والتحديث المبهم، على اننا أبناء عصرنا، ومن حقنا في النهاية أن نستبصر الافكار في ظل آفاقنا وتطلعات جيلنا، هذه التطلعات التي يجب في مقاييس الحكمة العملية الوفاء لها، وأقل الوفاء أن تقرأ دراسات السلف قراءة بحث وتحقيق، أي ان نصفها وصفاً أميناً، أي أن نفهمها وفق مقاييس الدرس العقلي الفلسفي الاصيل؛ نعم الفهم! أما الموقف النقدي منها فليس من الوفاء بالضرورة محاكاة هذه الافكار والتسليم بها، بل الحكمة تدعونا للاجتهاد وتلزمنا بالنقد في ظل افق رحيب مقرون بالانصاف والتواضع.

الطوسي في شرح الاشارات:

هناك ثلاثة أسئلة نطرحها على الاشارات، أو قل هناك ثلاثة مواقف بشأن الحكمة العملية مطروحة في منطق الاشارات وفي بحوث الميتافيزيقيا من الاشارات. ففي منطق الاشارات يتعرض الشارح تبعاً للمتن إلى تحديد هوية الاحكام العملية، وفي النمط السادس والسابع من بحوث الوجود (علم ما قبل الطبيعة "الميتافيزيقيا") يحدد موقفاً من استخدام الاحكام العملية في تحديد صفات الافعال الالهية؛ وبهذا يحسم الطوسي موقفه من الاستفهام عن هوية الاحكام العملية وتفسيرها.

وفي النمطين المتقدمين من الاشارات يتحدد خيار الطوسي في معالجة مشكلة الشر ووقوعه في العالم، وتحديد صفات الافعال الالهية، واشكالية اتصافها بالحسن والقبح.

هوية الاحكام العملية:

يقرر الطوسي في منطق البرهان . باب أصناف القضايا . متابعاً ابن سينا والمشهور عن الحكماء ان الاحكام العملية مشهورات وليست أحكاماً ضرورية "فالمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها مطابقة فبعض القضايا أولي باعتبار، ومشهور باعتبار، والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ: من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت إلى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف، ولا يحكم بها (المشهورات) بل يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير إليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن إذا اشتمل على مصلحة عظيمة، والكل لا يستصغر بالقياس إلى جزئه في حال من الاحوال"(7).

واضح في ضوء هذا النص ان الاحكام العملية (كقولنا العدل حسن... كقولنا الذب عن الحرام واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح... كقولنا الاحسان إلى الاباء حسن(8) ليست كلية مطلقة، ومن ثم فهي غير ضرورية، لوضوح ان هذه الاحكام عرضة للتغيير والتقييد والتخصيص.

تأسيساً على ما تقدم في تقويم الاحكام العملية، واخراجها من دائرة البرهان والقضايا البرهانية؛ ذهب الطوسي تبعاً للشيخ الرئيس إلى أن الاحكام العملية لا يصح استخدامها في حقول المعرفة البرهانية كابحاث الالهيات. وقد أدان بوضوح منهج مدرسة العقل الكلامية، حيث اعتمدت الاحكام العملية في إثبات الثواب والعقاب، وهي ليست قواعد فلسفية، وعلى حد تعبيره (قواعد حكمية). فبعد ان تبنى اتجاه الشيخ الرئيس في تفسير الثواب والعقاب، باعتباره لازماً ومعلولاً وجودياً لافعال النفس قال:

"وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم، تكليف العباد واجب على الله تعالى أو حسن منه إذ فيه صلاح حالهم العاجلة والاجلة، والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان إذ فيهما تقريبهم إلى طاعته وتبعيدهم عن معصيته، وتعذيب العاصين عدل منه حسن، والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح، إلى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدّونها من البديهات.

فذكر الشيخ: ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل أكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور... فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح"(9).

أفعال الواجب والاحكام العملية

يتضح في ضوء ما تقدم ان الطوسي وسائر حكماء الاسلام لا يصح لديهم النظر إلى الافعال الالهية (أفعال واجب الوجوب) من زاوية الاحكام العملية، لان هذه الاحكام قضايا مشهورة، تصدر لاعتبارات المصلحة المدركة من قبل الجماعة الانسانية في الافعال، بينا أفعال الواجب جزء من هرم الوجود؛ ومن ثمّ ينبغي أن ينظر إليها في ضوء المقاييس الوجودية، التي لا يلبي مطالبها ـ من زاوية المعرفة الفلسفية ـ إلاّ القضايا البرهانية الضرورية، ومن ثمّ لم تطرح في أبحاث الحكماء الاشكالية الرئيسية، التي طرحت في الفكر الكلامي: هل يفعل الله القبيح؟ لانهم أساساً لا يقرون بأحكام الواجبات العملية كمقاييس توزن من خلالها أفعال واجب الوجود.

لكن الحكماء طرحوا في سياق بحوثهم ـ وفق منهجهم ـ ثلاثة اشكاليات ترتبط ارتباطاً وثيقاً باشكاليات المتكلمين واسئلتهم التي طرحوها بشأن قياس الافعال الالهية وفق أحكام الواجبات العملية. لقد طرح الحكماء في سياق بحثهم عن الغايات ومبادئها الاشكالية الكلامية: هل يفعل الله أفعاله لغرض؟ وطرحوا اشكالية صدور الشر عن المبدأ الاوّل، في سياق إثبات أنّه خير محض، وفيما عرف بدليل العناية أو مبدأ العناية، وهذا البحث يتماس بشكل مباشر مع اشكالية المتكلمين هل يفعل الله القبيح؟ وفي سياق بحثهم عن بقاء النفوس الانسانية وتجردها، طرحت اشكالية العقاب والثواب، وهذه الاشكالية ترتبط برباط وثيق مع اشكالية وجوب الثواب والعقاب على الله، التي طرحت في أبحاث المتكلمين.

يعنينا هنا أن نرى مواقف الطوسي في ضوء شرحه للاشارات من هذه الاشكاليات:

اولاً: هل يفعل الله لغرض؟

تبعاً لمتن الاشارات يقرر الطوسي عدم صحة تعليل أفعال الباري تعالى بالحسن والوجوب العملي، فيقول:

"ان قوماً من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية؛ فيقولون: ان ايصال النفع إلى الغير حسن في نفسه، وفعله أولى من تركه. فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق. والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق الله تعالى مفض لاسناد نقصان إليه"(10).

ثم يمضي مع ابن سينا إلى النهاية فيقول:

"وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاوّل جل جلاله مطلقاً لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين: أحدهما: من حيث يقصد وجود تلك الغاية، فان ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود. و **الثاني:** من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية، فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته. والحق الاوّل لما كان تاماً بذاته، واحداً لا كثرة فيه، ولا شيء قبله ولا معه. فإذن لا غاية لفعله، بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله"(11).

يتابع الطوسي البحث حول هذا الموضوع واضعاً نصب عينيه طريقة المتكلمين في إدارة الجدل حول اشكاليته. لينص أخيراً على ان الله لا يفعل لغرض:

"الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار. فهو اخص من الغاية. والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنّه يفعله لغرض يعود إلى غيره لا إلى ذاته. وذلك لا ينافي كونه غنياً وجواداً. فأشار الشيخ إلى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه. لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضاً له، ثم أنتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقاً"(12).

اتضح ان الحكماء اتجهوا إلى سلب الغرض عن الافعال الالهية لاثبات الكمال المطلق لله تعالى. فالغني المطلق والجواد المطلق والملك الحق المطلق اقتضى ان تسلب عن افعاله تعالى ـ حسب منهج الحكماء ـ كل غاية أو غرض. ولكن يبدو ان هذا السلب المطلق ـ وفق الادوات العقلية التي اعتمدها الحكماء ـ لا يُنهي الاستفهام؛ إذ يبقى للانسان أن يستفهم: هل النظام الكوني يسير سيراً جزافياً، وان ما يقع فيه من أحداث يتم جزافاً واتفاقاً؟ أليس من حقنا ان نتساءل: إذا كانت جملة الاحداث والفعاليات الكونية في هذا العالم تسير بلا غاية ولا غرض فهل هذا يعني أمراً غير العبث واللامعقول؟

يقرر الطوسي تبعاً لابن سينا ان هذه الاسئلة تبقى مشرعة ومشروعة رغم كل التحليل الفني وفقاً لادوات الحكماء العقلية في تحديد صفات الباري وأفعاله. ويرى ان المخلص الوحيد من هذه الاشكاليات والجواب الحاسم عليها هو باللجوء إلى (العناية) كتصور لاهوتي، نفسر في ضوءه الافعال الالهية.

"لا تجد إن طلبت مخلصاً إلاّ ان تقول: ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضانه وهذا هو العناية. وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها"(13).

على ان مبدأ "العناية" (الذي لجأ إليه الحكماء في معالجة مشكلة تعليل الافعال الالهية ووسمها بالغرضية) هو الاساس لمعالجة مشكلة وقوع الشر في القضاء الالهي. فعلى اساس هذا المبدأ نفسه ينطلق الحكماء لمعالجة إشكالية الخير والشر وكيفية وقوعهما في نظام التكوين.

ثانياً: العناية واشكالية وقوع الشر في القضاء الالهي

بغية ان نتعرف على حجم العلاقة بين هذا البحث وبين الجدل الكلامي حول المسألة المشهورة "ان الله لا يفعل القبيح" علينا ان نقف على تحديد مفهوم "الشر" الذي يبحث الحكماء عن وقوعه وعدم وقوعه، واسلوبهم في معالجة هذه المشكلة. لنبدأ في تحديد مفهوم الشر من الجدل الذي اثاره الامام الرازي (الفاضل الشارح. على حد تعبير الطوسي) حول هذا الموضوع في شرحه للاشارات.

يعرّف الطوسي (الشر) تبعاً للحكماء بانه "في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده. وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور"(14).

وحول هذه الفكرة بالذات يطرح الفخر الرازي اشكاليته، فيقول: "انهم يستدلون على كون الشر عدماً. وهو ليس بصحيح لانهم ان أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة إلى الاستدلال، وان أرادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك إلى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور. وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا"(15).

هكذا يطرح الاستفهام: هل أراد الحكماء مجرد المواضعة واعتبار لفظ الشر معادلاً للعدم؟ وهذا أمر لا يصح ان يقصده الحكماء؛ لانهم سعوا إلى الاستدلال وتحليل مفهوم الشر، بالشكل الذي ينتهي إلى ان ما هو شر في النهاية ليس إلاّ عدماً؛ عندئذ: ما هو مفهوم الشر الذي يسعى الحكماء إلى تحليله وحمل العدم عليه في نهاية المطاف؟ لا بد ان يكون لديهم مفهوم محدد للشر الذي سيكون عدماً عند تحليلهم، فما هو هذا المفهوم؟

يتكفل الطوسي الاجابة على هذا الاستفهام فيقول:

"و**الجواب:** انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب إليها

بالعرض لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها. وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح. وليس باستدلال تمثيلي. غاية ما في الباب أنه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق إليها إلاّ الاستقراء"(16).

إذن استهدف الحكماء تحليل مفهوم الشر، لكن هذا المفهوم ليس مفهوماً معرّفاً لديهم. انما سعوا إلى تحليل المفهوم السائد في الاستخدام اللغوي العام. ومن هنا يطرح الاستفهام: إذا كان الامر مرتبطاً بتحليل المفهوم اللغوي ووجوه الدلالات اللغوية فهل يصلح ان يكون أساساً للبحث البرهاني؟ إذا لم يكن مفهوم الشر مفهوماً بديهياً يدركه العقل بالوضوح الاولي فهل يتعدى تحليل وجوه الاستخدام اللغوي ورده إلى شبه مشترك فيما بينها من ان يرجع في نهاية المطاف إلى التمثيل (القياس الفقهي)، وهو أمر لا ينفع الحكماء الباحثين على نهج القياس المنطقي والدليل البرهاني؟ الطوسي يجيب ويقول ان هذا التحليل لا يرجع إلى القياس الفقهي (التمثيل)، انما هو نهج سليم، وليس امامه مشكلة سوى ان مقدمات هذا التحليل (معرفة وجوه الاستخدام اللغوي) ليس من سبيل إلى معرفتها سوى التتبع الاستقرائي(17).

في ضوء تحليل الاستخدامات اللغوية لكلمة "الشر" أورد ابن سينا في الامثلة التي اشار إليها "الا لم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعاً، والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي إنسان، والامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في أمر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة. فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب إلى الشرور"(18).

هذه هي الشرور التي أرادوا ان يفسرونها على أساس من "العناية"، وهل وقوعها في نظام الوجود ينسجم مع كون المبدأ خيراً مطلقاً؟ والملاحظ ان الشر في هذه الامثلة يتطابق مع ما يعالجه المتكلمون من مشكلات في اطار نظرية القبح والحسن العقليين. مع اختلاف المنهجين، فالحكماء يقررون:

ان العناية أي علم المبدأ الاوّل بالنظام الاكمل منبع لافاضة الخير في مجموع هذا النظام، دون قصد وطلب من المبدأ الاوّل، وما يقع في العالم من شر ليس صادراً عن الخير بالذات، الذي هو كمال بالذات ووجود محض، بل لا يصدر عنه إلاّ الوجود، والشر أمر عدمي.

لكن الشرور رغم كونها أموراً عدمية فهي ملازمة لما يقع من المبدأ الاوّل في نظام الوجود من افاضات وخير. وهي معلومة بالعناية والتقدير الالهي، فهي وان لم تصدر عنه بالذات، لان ما يصدر عنه ليس إلاّ الوجود، لكنها معلومة ومقدرة منه! وهنا يلجأ الحكماء في معالجة هذه المشكلة إلى ان صدور الخير الكثير الملازم للشر القليل خير.

وللامام الرازي موقف من طرح ابن سينا لمبدأ العناية ومعالجة اشكالية وقوع الشر في العالم. والطوسي ينقل لنا هذا الموقف: "قال الفاضل الشارح: هذا البحث ساقط عن الفلاسفة

والاشاعرة لانه لا يستقيم إلاّ مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة. أما مع القول بالايجاب أو بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بـ "لِمَ" عن أفعاله وارداً. فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول"(19). لكن الطوسي لا يوافق على هذه الملاحظة الاساسية والمنهجية، بل يدافع عن موقف الحكماء قائلاً: "ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبّهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر"(20).

ويحق لنا ان نطرح الاستفهام التالي: ان الشر في النهاية هو ما يطلق عليه شر وقبيح في الاستخدام العام للفظ الشر، وإذا كان العقل غير مدرك لقبح الاشياء وحسنها، انما يتحدد حسن الاشياء وقبحها وفق المصلحة التدبيرية المدركة في الافعال، فما هي العلاقة بين الحسن والقبح والشر والخير في مفهومهما لدى الفلاسفة وبين تطبيقهما على الافعال الالهية، ما الذي يقلق الحكماء ويدعوهم إلى رفع الاشكال وشبهة وقوع الشر والقبح في الافعال الالهية، ما دام القبح أمراً مدركاً في طول ما يدركه الانسان من مصالح في الافعال لتدبير المدينة؟

فالعقل التجريبي الانساني مهما امتدت تجاربه لا يقدم لنا قاعدة علوية يمكن من خلالها ان نعلل الافعال الالهية، إذ ما يقدمه هذا العقل متغير لا ثبات له، ويخضع للمحاولة والخطأ أيضاً.

هناك رد على اعتراض الامام الرازي طرحه مواطنه قطب الدين الرازي في شرحه لشرح أستاذه الطوسي، حيث ذهب في رده إلى تنويع معاني الحسن والقبح إلى الانواع الثلاثة المشهورة: الكمال والنقص، والملائمة والمنافرة، وما يستحق الذم والعقاب والمدح والثواب. وأكد ان المعنى الثالث هو موضع الخلاف(21)، ومن ثم حق للفلاسفة ان يقولوا: "الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص"(22). وانما يستقيم هذا الرد إذا افترضنا ان الشر يعادل النقص والخير يعادل الكمال، بغض النظر عن إدراك العقل لحسن الافعال وقبحها. أي ان نذهب إلى ان العقل يدرك كون الوفاء بالوعد كمالاً، بغض النظر عن وجوب الوفاء بالوعد أخلاقياً وبحكم العقل العملي، وان الكذب منقصة بغض النظر عن قبح الكذب وانه مما لا ينبغي فعله!

ثالثاً: العقاب والثواب

طرح موضوع العقاب في الاشارات عبر موضعين، ففي سياق البحث عن العناية والتقدير الالهي طرح الاستفهام: لِمَ العقاب؟ وطرح العقاب والثواب في سياق النمط التاسع في مقامات

العارفين، حيث سعى الطوسي تبعاً لابن سينا ان يؤسس القواعد لاثبات النبوة والشريعة وما يتعلق بهما من إثبات الاجر والثواب الاجل.

في سياق فكرة العناية ووقوع الشر في التقدير الالهي . وبعد إثبات تجرد النفس وبقائها بعد زوال البدن . طرحت اشكالية العقاب، إذ ما دامت الافعال الانسانية متمثلة في العالم العقلي، وان ما يقع في هذا العالم من أفعال مطابق بالضرورة لما تمثل في ذلك العالم، إذن؛ لِمَ يُعاقب الانسان على شيء يصدر عنه على سبيل الضرورة والوجوب؟

يقرر الطوسي تبعاً للشيخ الرئيس في الاجابة على هذه الاشكالية: ان العقاب للنفس الانسانية لازم ومعلول يجب وقوعه . وفقاً لنظام العلية المحكوم به العالم وفق العناية . فهو لازم للنفس الانسانية، "بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها، فكأنها تكون من داخل ذاتها وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة"(23).

ويواجه مذهب الحكماء مجموعة اشكالات:

الاشكال **الاوّل:** ان الايات الواردة في الوعيد في الكتب الالهية تقتضي حسب ظواهرها القول بعقاب جسمي يرد على بدن المسيء من خارج.

وجواب الطوسي على هذه الاشكالية ان إثبات العقاب الجسمي لو كان حقاً لكان إثباته . في ضوء ما يفهمه أهل الظاهر . سمعياً، وليس للعقل النظري من سبيل إلى إثباته. ثم لا يغادر هذه الفقرة من البحث دون ان يشير وينقد تبعاً لابن سينا اتجاه متكلمي مدرسة العقل، حيث حاولوا إثبات العقاب والثواب وفق قاعدة الحسن والقبح العقليين. إذ ان محاولاتهم تقوم على أساس مقدمات مشهورة لا يصح ان تكون مستنداً في البحث البرهاني، الذي يتجه الحكماء إلى إدارته بشأن صفات الباري وأفعاله(24).

الاشكال **الثاني:** ان الاستفهام بشأن تعليل العقاب، ولم العقاب؟

يبحث في جوهره عن مخرج لاشكالية الجبر. والاجابة على هذه الاشكالية بأن الافعال الانسانية مقدرة في العناية وان العقاب لازم حتمي لا تخرج عن وحل الجبرية! ومن ثم يعادل اتجاه الحكماء اتجاه الاشعريين القائلين بالقدر اللازم الحتمي!

وجاء جواب الطوسي على هذا الاشكال، الذي طُرح في روحه من قبل الامام الرازي، فقال: "القول بالقدر على ما ذهب إليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب إليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون: لا فاعل ولا مؤثر في الوجود إلاّ الله. والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لاصوله. فان فعل الانسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته وكلاهما مستندان إلى أسبابهما"(25).

اما في النمط الخاص بمقامات العارفين فقد طرح ابن سينا موضوع العقاب والثواب، وكانت مناسبة طرح هذا البحث هنا . من وجهة نطر الطوسي . هي "لما ذكر في الفصل

المتقدم ان الزهد والعبادة اما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الاخرة اراد أن يشير إلى إثبات الاجر والثواب المذكورين فأثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما"(26). أي ان إثبات الاجر والثواب يتفرع على إثبات النبوة والشريعة، وقد جاء تأكيد الطوسي واضحاً على ان إثبات الاجر والثواب، أي إقامة الدليل هنا مستند إلى منهج الحكماء وأصولهم النظرية، ثم يقول: "وإثبات ذلك مبني على قواعد"(27).

والقواعد كما يطرحها الطوسي هي التالية:(28)

القاعدة (1): ان الانسان مدني بالطبع، أي يحتاج في حياته وعيشه إلى اجتماع تتعاون فيه افراده لتحقيق ما يصلح حياتهم.

القاعدة (2): ان الاجتماع التعاوني لا ينتظم عقده ما لم يكن هناك تعامل بين أفراده، قائم على أساس عدل متفق عليه. والعدل المتفق عليه هو ما يستوي الناس في الانتفاع به وهو "الشريعة"؛ فإذن وجب ان تكون هناك شريعة.

القاعدة (3): الشريعة لا بد لها من شارع يقنن القوانين، ولا بد ان يمتاز الشارع في كونه ممن تستحق طاعته، ولا يتقرر استحقاق الطاعة ما لم يُثبت الشارع بالدليل ان شريعته من عند الله. إذن لا بد من نبي ذي معجزة.

القاعدة (4): ان الشريعة لا ينتظم أمرها في حياة الناس، ما لم يكن هناك ثواب وعقاب للمطيع والعاصي، فيحمل الرجاء والخوف العامة على الطاعة وترك المعصية. إذن وجب ان يكون للمحسن وللمسيء جزاء من عند الاله. ووجب ان تكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة.

تلاحظ ان الشريعة والنبوة والثواب والعقاب تمّ إثباتها عبر هذه القواعد، بوصفها واجبات. والوجوب هنا يثير الاستفهام، كما أثاره لدى الامام الرازي "ان عنيتم به أنّه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم، وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو (الله تعالى) مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضاً باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد وإلاّ لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك أصلح"(29).

يجيب الطوسي على هذه الاشكالية مؤكداً ان اجابته تقوم على أساس (أصولهم) أي أصول الحكماء وقواعدهم الفلسفية. ويقرر ان القواعد المتقدمة جميعها مقدرّة في العناية الاولى لحاجة الخلق إليها، اما تعليلها بغاياتها وهي حاجة الخلق؛ فلان "استناد الافعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في إثبات انيّة تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغايتها كتعريض بعض الاسنان مثلاً لصلاحية المضغ التي هي غايتها"(30).

اما وجوب الاصلح فيؤكد الطوسي ان الاصلح (الاكمل) في نظام الوجود العام، أي الاكمل بالنسبة إلى كل الوجود فهو واجب بالعناية، أي ان الخير المحض والكمال المطلق يصدر عنه نظام الوجود على أكمل صورة. اما الاصلح بالنسبة إلى بعض مفردات الوجود، كما هو الحال في ان يجبل كل فرد على الخير بحيث لا يصدر منه إلاّ الخير، فهو ليس بواجب، "واما قوله: الاصلح ليس بواجب، فنقول عليه: الاصلح بالقياس إلى الكل غير الاصلح بالقياس إلى البعض. والاوّل واجب دون الثاني. وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مرّ"(31).

يهمنا ان نؤكد هنا ان الطوسي في جدله مع الامام الرازي أكد على ان اجابته على اعتراضات الرازي تقوم على أساس أصول الفلاسفة، وهذا يثير لدينا شعوراً بان الرجل اراد التمييز بين أصوله وأصولهم. على أنّه ختم البحث في القواعد المتقدمة بقوله:

"ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان إلاّ به. انما هي أمور لا يكمل النظام المؤدى إلى صلاح العموم في المعاش والمعاد إلاّ بها. والانسان يكفيه في ان يعيش نوعاً من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطاً بتغلب أو ما يجري مجراه. والدليل على ذلك تعيّش سكان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية"(32).

لكن كمال النظام العام لحياة الانسان في معاشه ومعاده هل يدرك بشكل بديهي ام أنّه يستكشف في ضوء الخبرة والتجربة؟ هل هناك قواعد برهانية ضرورية نستطيع ان نستكشف من خلالها القواعد المتقدمة (الانسان مدني بالطبع، وضرورة العدل المتفق عليه، وضرورة طاعة المشرع، وضرورة العقاب والثواب لحفظ النظام العام)؟

وبوجه أكثر تحديداً نقول: هل هذه القواعد مكتشفة في ضوء البرهان الفلسفي تحت قاعدة (العناية)، أم أنها بحكم كونها وقائع لا بد ان تدخل في اطار (العناية) في نهاية المطاف، ثم نحاول ان نجد لها تفسيراً كوقائع طبيعية تستهدف غايات؟

ثم ما دامت الشريعة والنبوة والثواب والعقاب ليست ضرورات وجودية في حياة بني البشر؛ لوضوح قيام الحياة . كما عبر الطوسي . الانسانية

في أطراف من المعمورة، دون اتكاء على شريعة ونبوة وثواب وعقاب أُخروي، فكيف نستطيع ان نقرر بجزم هذه القواعد في (العناية) بغض النظر عن الاحكام العملية والضرورات الاخلاقية؟ خذ مثلاً وجوب طاعة المشرع على أساس وجوب طاعة الله، فهل هذا الوجوب الذي قامت على أساسه قاعدة "النبوة" وجوب وضرورة وجودية يمكن ادراكها بعيداً عن أحكام ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله؟

ملاحظة منهجية:

هل يصح ان نعتبر الافكار التي طرحها الطوسي في شرحه للاشارات أفكاره التي يتبناها، والتي يتحمل مسؤوليتها؟

يقول الطوسي في مقدمة شرحه للاشارات: "ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة... اللهم إلاّ إذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح... ولقد سألني بعض أجله الخلان... ان أقرر ما تقرر عندي... من معاني الكتاب المذكور ومقاصده، وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده، ما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين، أو استفدته من الشرح الاوّل وغيره من الكتب المشهورة، أو استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر، وأُشير إلى أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح، واتلقى ما يتوجه منها عليها بالاعتراف"(33).

إذا بقينا مع هذا النص فسوف يكون الطوسي في شرحه للاشارات . وعلى الاقل . في المواطن التي يطرح خلالها اعتراضات الامام الرازي متبنياً للافكار التي يشرحها ويدافع عنها، لوضوح أنّه اشترط الدفاع عن الافكار السليمة والاقرار بالنقود الوجيهة، ونقد الافكار التي لا يسعه قبولها.

لكنه يعود ليطرح شرطاً مغايراً في مقدمة شرحه للابحاث الطبيعية والالهية، فيقرر: "واشترط على نفسي ان لا أتعرض لذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفاً لما أعتقده فان التقرير غير الرد، والتفسير غير النقد"(34). ورغم عدم التزام الطوسي حرفياً بما اشترطه على نفس، إلاّ ان هذا الاشتراط يعرقل تحميل الطوسي مسؤولية الافكار المطروحة في شرحه، خصوصاً وهو يؤكد في بعض المواطن . عند دفاعه عن الشيخ الرئيس . على ان دفاعه وفق أصولهم، أي أصول الحكماء، وكأنه يوميء إلى أصول أخرى يتبناها.

الطوسي في (أخلاق ناصري):

نواجه في "أخلاق ناصري" نفس المشكلة المنهجية المتقدمة في الاشارات، وبشكل لا يقبل التأويل، إذ يقول الطوسي في نهاية ديباجته للكتاب: "وقبل الولوج في أبحاث الكتاب أقول: ان جميع ما حرر في هذا الكتاب من جوامع الحكمة العملية انما هو نقل وحكاية ورواية لاقوال الحكماء المتقدمين والمتأخرين، دون ان اخطو أي خطوة في تحقيق الحق وابطال الباطل، ودون ان اخوض في ترجيح رأي أو تزييف مذهب خاص، حسب ما أعتقده وأراه. إذن فإذا عثر المتأمل في هذا الكتاب على خطأ أو بدا له اعتراض على مسألة فليعلم ان محرر هذا الكتاب لا يتعهد الاجابة ولا يضمن الكشف عن الوجه الصواب في الرأي"(35).

ومن الواضح في ضوء هذا النص اننا لا نستطيع ان نحاكم الرجل محاكمة عادلة، حينما نحمله مسؤولية الافكار المطروحة في هذا الكتاب. على ان هناك اتجاها في الحكمة العملية لدى المرحوم الدكتور مهدي حائري اعتمد "أخلاق ناصري"، فيما أسماه اطروحه "العدل"، ليتخذ مما جاء في سياق أبحاث "أخلاق ناصري" حول "العدالة" أساساً من أسس نظريته في اقامة الحكمة العملية على أساس من نظرية الوجود.

عالجت نظرية الدكتور مهدي حائري في الجزء الاوّل من دراستي "الاسس العقلية". حيث ذهبت هناك إلى ان مفهوم "العدل" لا يمكن ان يكون مفهوماً متعالياً وموضوعاً حقيقياً للاحكام العملية. وعبر تحليل مفاد هذا المفهوم انتهيت إلى ان مفهوم العدل يتضمن مفهوم الواجب، ومن ثم تضحى قضية (العدل ينبغي فعله) معادلة لـ (ما ينبغي فعله ينبغي فعله).

وإذا استحكم الاصرار على تحميل الطوسي مسؤولية ما طرح في "أخلاق ناصري" من أفكار بشأن "العدالة" و"العدل"، وانطلاقه من ان مصطلح "العدل" ينبئ بمفهوم "المساواة"، والمساواة لا تفهم إلاّ في اطار الوحدة. عندئذ يجب أن تفهم اطروحة الطوسي في أطار مجموعة الافكار المطروحة من قبل الحكماء المتقدمين أفلاطون وأرسطو، وينبغي منهجياً أيضاً ان يتابع الطوسي في تطبيقاته العملية لفكرة "العدل" في الاقتصاد والاجتماع والسياسة.

وقد لاحظنا في "الاسس العقلية" ان هذه التطبيقات . بغض النظر عن الاشكالية الرئيسية على تضمن مفهوم العدل لفكرة الواجب . لا يمكن ان تفهم في اطار نظرية الوجود، ولا يمكن ان تحمل قضاياها وأحكامها على أساس المفهوم العقلي الارسطي للقضية البرهانية.

الطوسي في نقد المحصل:

اتسمت مناقشات الطوسي لمحصل الرازي بطابع جدل المتكلمين، فقد دخل في سجالات مع الرازي دون ان يكون الطرف الحقيقي فيها هو الطوسي، بل خصوم الرازي من المعتزلة والحكماء. فهو يتابع نقده للرازي في أكثر المواضع نيابة عن خصوم الرجل، فيرد بالقول للمعتزلة ان يقولون، أو انهم يقولون، أو للخصم ان يقول. ورغم هذا الطابع العام لكن المتابع لا يعدم مواقفاً يخرج فيها الطوسي من اطار السجال الجدلي، ويسجل رأيه وما هو حق من وجهة نظره. وهذه المواقف هي التي تعيننا بالدرجة الاولى. لكننا سنتابع نقد المحصل في عامة البحث عن الحكمة العملية، انطلاقاً من النصوص المحررة في الكتاب، وسوف تقع متابعتنا في النقاط التالية:

اولاً: مسألة الحسن والقبح

هل العقل مدرك لحسن الافعال وقبحها؟ اشار الطوسي في تعليقه على أُس هذا الاشكال إلى اختلاف الاراء حول هذا الموضوع قائلاً: "والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل

والصدق حسناً وبكون الظلم والكذب قبيحاً بهذا المعنى ضروري.... وقالت الفلاسفة: ان الحكم بذلك مقتضى العقل العملي، فان الاعمال لا تنتظم إلاّ بعد الاعتراف"(36).

ثم يتابع الرازي في اعتراضاته على المعتزلة مدافعاً عنهم دفاعاً جدلياً، ويتكلم بلسانهم: انهم يقولون، وهو عندهم.. ولا تجد إلاّ موقفين يسجلهما الطوسي ويتبناهما في طول هذا البحث. الموقف الاوّل في صدور القبيح عن الله، إذ قال: "والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحاً وموجوداً لفعله، إذ لا موجود غيره تعالى إلاّ وهو موجده، سواء كان حسناً أو قبيحاً"(37).

وموقف الطوسي حول هذا الموضوع سنعود إليه في القادم من هذا البحث. اما الموقف الثاني فهو ملاحظة منهجية سليمة توكد ان البحث في الحسن والقبح وفيما ينبغي فعله يتفرع على التسليم بحرية الانسان وبانه فاعل.

ثانياً: الافعال الالهية والواجبات العملية

هل يجب على الله وجوباً عملياً شيء من الافعال أم لا؟ تابع الطوسي اعتراضات الامام الرازي على المعتزلة، ولا تعثر خلال متابعة الطوسي على أي موقف يمكن ان تعتبره موقفاً يتبناه الطوسي، سوى تكرار الملاحظة المنهجية المتقدمة.

ثالثاً: هل يفعل الله لغرض؟

قبل أن يناقش الطوسي الحجة الاساسية التي اعتمدها الرازي في نفي الغرضية عن أفعال الباري تعالى طرح قيداً اضافياً لتعريف العبث وهو "الفعل الخالي عن الغرض، بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض"(38).

وطرح أيضاً اتجاه بعض القائلين بالاغراض . من غير المعتزلة، حيث ذهبوا إلى ان "المراد من الغرض سوق الاشياء الناقصة إلى كمالاتها"(39)، دون ان ينسب هذا الاتجاه إلى الفلاسفة.

وفي مناقشته لحجة الرازي الاساسية في نفي الغرض عن الفعل الالهي (ان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض) أكد ان هذه الحجة "حكم أخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه"(40)، ولكن ألم ينف الحكماء الغرض والغاية عن أفعال الله تعالى؟

يجيب الطوسي على هذا الاستفهام: "انهم لا ينفون سوق الاشياء إلى كمالاتها"(41)، بل يقروون ان الافعال في عالم الطبيعة لها عللها الغائية وتتجه إلى غرض مقصود للفاعل.

ولكن ماذا يعنون إذن بنفي الغرض عن أفعال الباري تعالى؟ انهم يقولون: "افاضة الموجودات عن مبدأها، يكون على أكمل ما يمكن. لا بأن يخلق ناقصاً، ثم يكمله بقصد ثان، بل يخلقه

مشتاقاً إلى كماله، لا باستيناف تدبير. ويعنون بالغرض]المنفي عن أفعاله تعالى[استنياف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني"(42).

وفي نص لاحق يقول الطوسي: "وتعليل افعاله لا يكون إلاّ بسوق الافعال إلى كمالاتها". هذا النص يدلل على ان الطوسي يتبنى وجهة نظر الحكماء في غرضية أفعال الله تعالى، وإذا قرأناه مع تتمته فسوف يتأكد ان الرجل يتبنى وجهة نظر الحكماء في هذا الموضوع، إذ يقول: "واما قوله: "أولى الامور بأن لا يكون معللاً أفعال الله" فمعناه يعود إلى الحكم بان لا معلل في الوجود أصلاً، فانه ليس في الوجود إلاّ الله تعالى وأفعاله، وهو غير معلل، فلو لم تكن افعاله معللة لم يكن شيء معللاً أصلاً. وأفعال الله تعالى كثيرة، فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللاً ببعض إلى ان ينتهي إلى شيء واحد غير معلل"(43).

وهنا يحسن الوقوف على وجه الفرق بين اتجاه الحكماء واتجاه المتكلمين في تعليل الافعال الالهية:

انطلق الجدل الكلامي من أحكام العقل العملي حول الصفات عامة. ومن ثم نظر المتكلمون إلى غرضية الفعل الالهي من زاوية أحكام الحسن والقبح وما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله. فاتجهت مدرسة العقل الكلامية إلى إثبات الغرض، لان نفيه يعادل وسم الفعل بالعبث، والعبث قبيح، والقبيح لا يفعله الله. اما الاتجاه الاشعري فهو لا يؤمن بالحسن والقبح العقليين، ولا يصح لديه تعليل الافعال الالهية، لانه لا يسئل عما يفعل.

اما الحكماء الذين نظروا إلى الالوهية في طول نظرتهم إلى الوجود وأحكامه، أي إلى ما هو كائن لا إلى ما ينبغي ان يكون، فجاءت نظرتهم إلى الغرضية في الافعال الالهية في اطار رؤيتهم الكونية الوجودية. وإذ هم يطبقون قانون العلية على العوالم الامكانية نوعوا العلة إلى أنواعها الاربعة، وكانت الغائية إحدى العلل، لان الفعل الممكن يستهدف الفاعل منه ان يحقق كماله وغناه. ومجموع الفعلية في عالم الامكان تتجه صوب الكمال والغنى.

وحينما أثبتوا العلة الاولى، التي هي الواجب الغني الكامل مطلقاً، لاحظوا ان هذه العلة لا يمكن ان يكون لها غاية وغرض من أفعالها، لانها لا حاجة لها فيما تفعل، ومن التناقض ان نثبت للكامل المطلق غرضاً خارج ذاته يحقق . عبر ايقاعه وفعله . كماله به. ومن هنا لا يصح ان تكون الافعال الالهية ذوات أغراض.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار ان الفلاسفة المسلمين يخضعون مجمل النظام الكوني بعوالمه المختلفة إلى العلة الاولى، ويرون ان كل ما يقع في عالم الوجود هو في النهاية متقوم بواجب الوجود وعلته الغنية الاولى، وان الله هو العلة لعوالم الامكان جميعاً، عندئذ نواجه اشكالية التناقض بين القضيتين التاليتين: "الافعال الالهية لا غرض لها" و"وقائع عالم الامكان لها

علل غائية"؛ إذ وقائع عالم الامكان في النهاية هي أفعال إلهية، فكيف تعلل ويكون لها غرض وغاية بينا نحن قد نفينا عن الفعل الالهي الغاية والغرض؟

ان الفكرة التي طرحها الطوسي "لا يصح تعليل الافعال الالهية إلاّ بسوق الموجودات إلى الكمال" تمثل معالجة النقيضة المتقدمة، لوضوح ان المنفي عنه الغرض هو الذات الالهية، اما ان تكون موجودات وأفعال عالم الامكان ذات غاية وغرض فهذا أمر لا يتعارض مع نفي الغرضية عن الذات الالهية وافعالها. فالباري تعالى ليس له غرض من خلق عالم الامكان، إلاّ أنه خلقه غرضياً، تقع حوادثه لغاية تحقيق كمالها.

إذن؛ المنفي هو ان يكون للذات الالهية غرض وغاية من الافعال، اما المثبت فهو غرضية هذه الافعال وغائيتها.

أي ان الله تعالى ليس له غرض من الفعل، لانه لا يستكمل بأي غرض ولا يسد أي نقص في أفعاله، اما الافعال نفسها فهي تستكمل وتشبع حاجاتها عبر حركتها صوب غاياتها المرسومة لها في نظام الوجود.

لكننا نلاحظ تبني الطوسي في نقد المحصل لمذهب الحكماء في "العناية"؛ إذ يعالج الحكماء الغرضية في ظل مبدأ "العناية"، وتواجه هذه الملاحظة اشكالاً في ضوء إحدى معارضات الطوسي للامام الرازي. ففي بحث إثبات صدق الباري تعالى لجأ الرازي إلى أحكام العقل النظري وأكد ان الكذب نقص، لا يتصف به الكمال المطلق، ومن ثم يستحيل ان يصدر الكذب عن الله تعالى. وقد اعترض عليه الطوسي قائلاً:

"الحكم بأن الكذب نقص ان كان عقلياً كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً، وان كان سمعياً لزم الدور"(44).

من حيث الاساس يتبنى الباحث هنا وجهة النظر التي تقول ان ما يوسم بالنقص والكمال في عالم الافعال الارادية وفي السلوك لا يمكن فهمه بغض النظر عن أحكام العقل بما ينبغي وما لا ينبغي، أي ان الكمال والنقص الاخلاقيين لا يتوفران على مضمونهما الحقيقي إلاّ في طول أحكام العقل العملي. ومن ثم يصح لنا ان نقول ان الحكم بان الكذب نقص ان كان عقلياً فهو حكم تابع وفي طول حكم العقل بان الكذب لا ينبغي فعله.

لكن الطوسي ومذهب الحكماء الذين فهموا الكمال والخير والحسن والقبح والشر والنقص على أساس من نظرية الوجود والعدم، والذين قرروا بوضوح ان الاحكام البرهانية لا يمكن الوصول إليها عبر الاحكام المشهورة أي أحكام التدبير وما يسمى بالاراء المحمودة، كيف يصح لهؤلاء ان يعترضوا على الرازي بأن وسم الكذب بالنقص عقلياً يتوقف على إثبات الحسن والقبح العقليين؟

الطوسي في التجريد:

"التجريد" قسمان، قسم في المنطق، وآخر في العقيدة. هكذا عرف "التجريد" في مدرسة الحلة، وجاء شرح العلاّمة للتجريد بوصفه قسمين مستقلين، فشرح قسم المنطق تحت عنوان "الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد". اما القسم الخاص بالعقيدة فشرحه تحت عنوان "كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد".

ولم نطلع على شرح للتجريد تناول القسمين معاً، ولعل العلاّمة الحلي هو الشارح الوحيد الذي شرح القسمين كلا على حده.

سوف نتابع الطوسي في "تجريد" المنطق و"تجريد" الاعتقاد معاً. وسيكون منطلقنا في فهم الطوسي هو "العلاّمة الحلي" بشرحيه، دون ان نغفل أحد أهم الشروح الاخرى أعني شرح "علاء الدين القوشجي" الموسم بـ "شرح تجريد العقائد". ولكن لماذا يكون العلاّمة الحلي منطلق فهمنا؟ لان الطوسي المتكلم لا يصح ان يفهم خارج اطار مدرسة الحلة، لا يصح قراءة نصوصه مع اغفال فهم الحليين، ولا يصح تفسير وتحليل اجتهاداته الكلامية خارج اطار هذه المدرسة.

يقولون: ان الطوسي أسس المنهج الفلسفي في علم الكلام. وهل يمكن ان تفهم هذه الدعوى، دون قراءة الفكر الكلامي لتلاميذ الطوسي، ومن أسس لهم؟ بل هل يمكن تعريف هذه الدعوى وتحديد المعني بها، دون ان نحدد المنهج الفلسفي، ودون ان نتعرف على معطيات الطوسي الكلامية كما فهمت في جو مدرسته الاخيرة. حيث قضى الرجل ثمالات عمره العلمي في ظل مدرسة الحلة. فهل صحيح ان الطوسي علّم الحليين علم الكلام أو أسس لهم علماً كلامياً فلسفياً، أم هم الذين أسسوا له ما يختاره من علم الكلام، وهم ورثة مدرسة بغداد الكلامية المتمثلة باعلام الامامية في القرن الرابع والخامس الهجريين]المفيد، المرتضى، الطوسي[؟

وقبل تحليل وتفسير اتجاهات الرجل لا بد ان نعكف أو لا على درس التجريد ومواقف الطوسي في هذا الكتاب المهم من اشكاليات الحكمة العملية.

نبدأ من قسم المنطق، وعلى وجه التحديد من "الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد"، ثم نتابع البحث في القسم الاخر. وسوف تكون متابعتنا لقسم

المنطق عاجلة سريعة. اما القسم الاخر فسنختار العمود الفقري لابحاث الحكمة العملية من "تجريد الاعتقاد"، ونقوم بعملية شرح لها على الطريقة التقليدية في الشروح نضع المتن في أعالي الصفحة، ونأخذ بالشرح في السطور التي هي دون المتن.

أعمد إلى ذلك احياء لعملية قراءة التراث، قراءة جادة وعميقة، وانا أرى طغيان روح الارتجالية والتسطيح في فهم هذا التراث وفي تقويمه. على ان شرحنا سيتضمن مقارنة ما

طرح في "التجريد" بما طرحه الطوسي في شرح الاشارات ونقد المحصل. مضافاً إلى اثارات نقدية لاتجاهات مدرسة العقل في ضوء ما اختاره الباحث من اتجاه في الحكمة العملية.
وسنخصص خاتمة البحث لقراءة الطوسي في ضوء نتائج هذه المتابعة، لنرى موقعه في اطار مدرسة العقل الكلامية.

الطوسي في منطق "التجريد":

على غرار ما صنعه المناطقة الارسطيون وعلى رأسهم الشيخ ابن سينا في منطق الاشارات وفي الشفاء جاء تقويم الاحكام العملية في منطق التجريد عبر ثنايا نظرية البرهان. وقد قرر الطوسي هناك: "ومبادئ الجدل... هي المشهورات الحقيقية اما مطلقة يراها الجمهور ويحمدها بحسب العقل العملي كقولنا العدل حسن وتسمى آراء محمودة، أو بحسب خلق أو عادة أو قوة من القوى النفسانية كحمية أو رقة أو بحسب استقراء، وبالجملة بحسب شيء غير بديهية العقل النظري"(45).

والشارح العلاّمة يتابعه حذو القذة للقذة. ومن الواضح تماماً ان الطوسي هنا يتابع بشكل حرفي اتجاه الشيخ الرئيس، الاتجاه الذي أكدته سائر بحوث ابن سينا المنطقية، بل الفلسفية أيضاً، كما ثبتنا نصوصاً من الاشارات، فيما تقدم من بحث.

هناك بعض الباحثين وعلى رأسهم المرحوم الدكتور مهدي حائري ذهب إلى ان تصنيف الاحكام العملية على المشهورات لا يتنافى مع كونها أحكاماً ضرورية وأولية، استناداً إلى قاعدة يقرها المناطقة الارسطيون، ويقرها الطوسي أيضاً في "الجوهر النضيد"، حيث قرر في النص اللاحق للنص المتقدم قائلاً: "والواجبة قبولها مشهورة بحسب الاغلب ولا تنعكس". وقد عضد الدكتور حائري مذهبه بنص نقله عن اللاهيجي في "سرمايه ايمان"، وحمل بشدة على المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني، حيث تبنى في أبحاث علم أصول الفقه نظرية اعتبارية الاحكام العملية، وأخرجها من دائرة القضايا الحقيقية والاحكام الضرورية، محملاً الاصفهاني مسؤولية هذا المذهب(46).

لكن مراجعة النصوص التي تقدم نقلها عن الاشارات تؤكد بشكل لا لبس فيه على ان اتجاه المناطقة الاسلاميين يتبنى المذهب الذي أعاد الاصفهاني له الحيوية فيما كتبه من أبحاث في علم أصول الفقه، وتبناه تلميذاه العلمان المظفر والطباطبائي في دراساتهم المنطقية والفلسفية والاصولية. أما اللجوء إلى علاقة العموم والخصوص المطلق بين المشهور والضروري فهي غير مجدية، بعد أن أكد الشيخ الرئيس والطوسي عبر النصوص المتقدمة على ضرورة الحذر المنهجي من استخدام الاحكام العملية]أحكام الحسن والقبح [في الابحاث البرهانية.

في هذا الضوء لا نجد تأويلية الدكتور حائري مستندة إلى قرار مكين، بل هي لا تتعدى الرغبة العلمية. اما ان نأخذها مأخذ الجد فأمر دونه خرط القتاد. نعم يصح للدكتور حائري ان يطرح اجتهاداً مختلفاً، يقوم على أسس وأصول مبتكرة منقحة، لا ان ينطلق في تأويل لا تطيقه النصوص ولا يتحمله سياق فكر الحكماء عامة، ليفسر لنا هوية الاحكام العملية.

الطوسي في تجريد الكلام

الفصل الثالث: في أفعاله

الفعل المتصف بالزائد اما حسن أو قبيح، والحسن أربعة وهما عقليان؛ للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع، ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا بالشرع، ولجاز التعاكس.

وليكون أيضاً منطلقاً عقلياً لمفردات وأصول في المعتقد الامامي.

في نص الماتن جاءت عبارة "الفعل المتصف بالزائد" وقد فسر العلاّمة الحلي والقوشجي الفعل غير الموصوف بالزيادة بالفعل الحادث، ومثلوا له بحركة الساهي والنائم، قال العلاّمة: "فالفعل الحادث اما ان لا يوصف بأمر زائد على حدوثه، وهو مثل حركة الساهي والنائم، واما ان يوصف وهو قسمان حسن وقبيح"(47). وقال القوشجي: "الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بأمر زائد على الحدوث أولا، الثاني مثل أفعال النائم والساهي والاوّل اما حسن أو قبيح"(48).

لكن العلاّمة في شرحه نقل عن أبي الحسين البصري تعريفه للفعل فقال: "ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حده أبو الحسين بانه ما حدث عن قادر مع أنه حد القادر بانه الذي يصح ان فعل وان لا يفعل، فلزم الدور". لا شك ان مقصود أبي الحسين البصري وعامة المتكلمين من الفعل الذي يوصف بالحسن والقبح ويقع في دائرة ما ينبغي فعله وما لا ينبغي هو الفعل الارادي، كما اكد العلاّمة في نصه السابق، ومن ثم لا وجه لاعتراضه على تعريف أبي الحسين، الذي هو ليس بحد فني للفعل، بمقدار ما هو تحديد، وتحرير لمحل النزاع والبحث.

نعود إلى متن الطوسي، حيث قال "الحسن أربعة"، دون ان يطرح تعريفه للحسن والقبح. هذا التعريف الذي تبناه في قواعد العقائد، حيث قال: "بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله ذماً أو عقاباً، وبالقبح ما يستحقهما بسببه"(49).

وما لا يستحق فاعله الذم أو العقاب هو الجامع بين الافعال الاربعة (المباح، المستحب، المكروه، الواجب)، التي ميز العلاّمة في شرحه بينها على أساس المدح والذم.

وهنا يطرح الاشكال التالي: ان الذم والمدح أفعال توصف بالحسن أو القبح، فكيف يجوز ان نعرف الحسن والقبح بها؟ بل استحقاق المدح والذم يعني ان المدح والذم مما ينبغي فعله، ونكون قد عرفنا الحسن بما يحسن المدح عليه.

على ان هناك بحثاً في استحقاق العقاب والثواب والذم والمدح، يثير اشكاليات متعددة، كما يثير أمام هذا التعريف اشكالية جادة بشأن أداة إدراك استحقاق الثواب والعقاب، هل هي العقل أم السمع؟ ومن يختار السمع فسوف يقع في تناقض، حينما يقرر ان الحسن والقبح مدركان عقليان لا شرعيان؛ إذ كيف يكون ما يستحق الثواب والعقاب مدركاً عقلياً، ونحن نقرر ان استحقاق الثواب والعقاب لا يدرك إلاّ في ضوء الشرع؟!

الادلة على عقلية الحسن والقبح:

ذكر الطوسي ثلاثة أدلة في مقام إثبات عقلية الحسن والقبح:

الاوّل: العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم، وهو يشير بذلك إلى إدراك العقل البديهي الاولي لمبادئ واضحة بالضرورة، والضرورة هنا البداهة والاولية، ويستشهد باقرار سائر أبناء البشر بحسن الاحسان وقبح الظلم، رغم اختلاف أديانهم ومذاهبهم العقائدية. ولو كان حسن الاحسان أمراً شرعياً لما أقر به من لم تصل إليه شريعة إلهية. وهذا الدليل يصلح للرد على سائر منكري عقلية مبادئ الحكمة العملية والحسن والقبح، سواء أكانوا على مذهب الحكماء (الذين أشار إليهم العلاّمة في الشرح بقوله: والاوائل ذهبوا إلى ان من الاشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي) في ان أحكام العقل العملي وحسن الافعال وقبحها أحكام تنشأ جراء التدبير العملي للمدينة، وما هي إلاّ آراء تتفق عليها الجماعة البشرية، وتتلقاها الاجيال عبر التدريب والتربية، أم كانوا على مذهب الاشعرية الكلامية، وهم المعنيون أساساً في إقامة الدليل لدى الطوسي، حيث نص على ذلك في قوله (من غير شرع).

الثاني: اننا إذا لم نؤمن بعقلية مبادئ الحسن والقبح وقلنا بشرعيتهما فسوف لا يثبت حسن أو قبح عقلي ولا شرعي، والتالي باطل لدى الطرفين، فيثبت نقيض المقدم، وهو ان الحسن والقبح عقليان.

إيضاح الملازمة:

...

اننا إذا نعلم بقبح الكذب عقلاً وسلمنا ان الكذب يقبح حينما يخبرنا به الله (الشارع) فحسب، سوف لا نستطيع ان نثبت قبح الكذب شرعاً، وذلك لاننا لا نعلم بقبح الكذب على

الله، وحينما يخبرنا بان الكذب قبيح فسوف لا ندري أهو كاذب أم صادق بهذا الاخبار، وحينئذ سوف لا يثبت قبح الكذب شرعاً.

وقد طرح هذا الدليل بشكل آخر، وذلك بدعوى ان انكار الحسن والقبح العقليين يؤدي إلى سلب إمكانية إثبات النبوة، إذ لو لم نعلم بأن الله تعالى لا يفعل القبيح وانه لا يجري المعجزة على يد الكاذب، لما استطعنا إثبات النبوة والشريعة، لان معجزة الكاذب ممكنة، وهذه المعجزة لا تثبت الشريعة والنبوة فلا يثبت قبح الكذب شرعاً.

وهنا أذكر بملاحظات حول هذا الدليل:

1 . ان هذا الدليل يوجه كنقض على الاشعرية وعامة الاتجاهات التي تقرر ان الحسن ما حسنه الله والقبيح ما قبحه الله أو قل الحسن ما أمر به الله والقبيح ما نهى عنه الله.

****

والقبح لاثبات ان الله لا يكذب، بل نستطيع نفي الكذب عنه بواسطة القواعد النظرية، باعتبار ان الكذب منقصة لا يمكن ان تقع من الكمال المطلق. والملاحظة الاخير تشمل التقرير الثاني للدليل أيضاً، وهي ملاحظة قررها السيد الصدر في بحوثه الاصولية، وسنحاول تمحيصها في القادم من البحث.

الثالث: ان الحسن والقبح لو كانا غير مستندين إلى العقل بل يثبتان شرعاً لجاز التعاكس في الحسن والقبح؛ فان الشارع يجوز ان يأمر بما حرمه ويحرم ما أباحه، كما حصل في النسخ فيلزم جواز الاساءة وقبح الاحسان، وهذا باطل بالضرورة.

هكذا قرر القوشجي الدليل الثالث للتجريد في هذا المجال، وبحكم اتجاهه الكلامي يعلق راداً عليه بقوله "ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بأحد المعنيين الاوّل والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه"(50).

إشارةً إلى المعاني المختلفة لمصطلح الحسن والقبح(51)، وقد حددها بوضوح عضد الدين الايجي في "المواقف"، ذلك ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معاني، وله ثلاث دلالات:

******

الاوّل: ان يراد به الكمال والنقص.

الثاني: ان يراد به ما يلائم الغرض وما ينافره.

الثالث: ان يراد به ما يستحق الذم والعقاب والمدح والثواب عليه.

لا شك ان بطلان حسن الاساءة وقبح الاحسان بالضرورة يتوقف على إدراك العقل الاولي لقبح الاساءة وحسن الاحسان. وعندئذ سيكون الدليل الثالث تنبيها على الادراك البديهي للعقل، وليس دليلاً مستقلاً. لان الضرورة في مصطلحهم تعني البداهة والوضوح الاولي.

وإذا أغمضنا النظر عن الضرورة، يبقى لنا أن نقول مع رجال مدرسة العقل ان الحسن والقبح إذا كانا شرعيين، فان العقل يصح له على قاعدة النسخ ان يتصور امكانية حكم الشارع بقبح الاحسان وحسن الاساءة وجواز الكذب واباحة الخيانة... وليس أمام العقل من طريق لاستبعاد هذه الامكانية ما دام الباب موصداً أمامه لتقرير ما ينبغي وما لا ينبغي من الافعال.

لكن العلاّمة يقرر الدليل الثالث بشكل آخر، إذ يقول: "الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما نتوهمه حسناً قبيحاً وبالعكس. وكان يجوز ان يكون هناك أمم عظيمه يعتقدون حسن مدح من أساء إليهم وذم من أحسن، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك. ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام إلى القضايا العقلية لا الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات"(52).

****

وبهذا التقرير يكون الدليل الثالث رداً على كل المسالك اللاعقلية في الحكمة العملية. لكن الركون إلى الاتفاق العام على مبادئ الحسن والقبح لا يؤكد عقليتها بالمفهوم الذي تسعى إليه مدرسة العقل الكلامية، وسائر الاتجاهات العقلية في الحكمة العملية. لان الاتفاق العام يمكن تفسيره على أسس تكوينية طبيعية في حياة البشر، وليس هناك ضرورة لان يكون هذا الاتفاق قائماً على بديهية العقل، بل يقال ان طبيعة الاجتماع الانساني ومطالب التكوين البشري تدفع عقلاء البشر إلى التواضع على قواعد لتوجيه السلوك وفق مصالح الاجتماع الانساني، وما قواعد الحكمة العملية إلاّ هذه القواعد التدبيرية.

كررنا عبارة مبادئ العقل العملي؛ بغية الاشارة إلى ان محور النزاع والجدل حول مدركات العقل العملي والحسن والقبح ينصب على مجموعة من أحكام العقل، وليست كل أحكام العقل العملي، فالبحث حول عقلية الاحكام العملية لا يعني إثبات ان كل حكم عملي صادر من العقل المحض. نعم النافي لعقلية الاحكام العملية مطالب بدليل على إثبات السالبة الكلية (لا شيء من الاحكام العملية بعقلي) اما المثبت فمطالب بإثبات الموجبة الجزئية لاثبات مدعاه، وعبرنا عنها بمبادئ العقل العملي.

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور، وارتكاب أقل القبيحين مع امكان التخلص، والجبر باطل

بعد ان طرح ثلاثة أدلة على عقلية مبادئ الحسن والقبح اتجه نحو مناقشة ردود الخصوم، ثلاثة نقوض يطرحها الاشاعرة كاشكاليات أمام دعوى عقلية مبادئ الحسن والقبح، نطرح أولا الاشكال الاشعري، ثم نذكر رد الطوسي عليه:

الاوّل: ان الحسن والقبح لو كانا ثابتين للافعال ثبوتاً ضرورياً لما تفاوت الناس في إدراكهما، ولما اختلفت القواعد العملية من جماعة إلى جماعة، فمالأهو قبيح عند بعض الناس ليس قبيحاً عند آخرين. والعلوم الضرورية كالكل أكبر من الجزء والنقيضين لا يجتمعان لا تفاوت في إدراكها بين الناس.

أجاب ان التفاوت في إدراك العلوم الضرورية أمر جائز لان الناس قد يختلفون في تصور هذه العلوم، ومن ثم يختلفون في التصديق بها. فهناك من يقول ان اجتماع النقيضين محال، وهناك من يقول ان اجتماعهما ليس بمحال. ومرد الاختلاف بين الفريقين يرجع عند التحليل إلى اختلاف التصور المطروح للنقيضين، فاجتماع الوجود والعدم في الواقع الحقيقي يقرره الديالكتيك ومن ثم يقرر تناقضا في الواقع، بينا ينكر المنطق وقوع التناقض في الحقيقة الواحدة والواقع الحقيقي مؤلف من وجود فعلي ووجود بالقوة، وهما متضادان لكنهما ليسا حقيقة واحدة لدى التحليل. إذن ما يتصوره الديالكتيكي من موضوع للتناقض يتفاوت عما يتصوره المنطق من موضوع للتناقض.

الثاني: ان الواجبات تتعارض وتتزاحم في عالم الافعال الخارجية، ولابد في النهاية من ترجيح أحدهما على الاخر، ثم الغاء أحدهما. فلو كان الكذب موجباً لنجاة النبي من القتل أفلا يجوز الكذب، ولو وعد بقتل مؤمن إلاّ يحرم هذا القتل ويدخل في دائرة القبيح. وهذا يعني ان الكذب ليس قبيحاً بذاته وليس كل كذب مما لا ينبغي فعله، وان الوفاء بالوعد ليس حسناً بذاته وان كل وعد يجب الوفاء به.

فمن قال: لا كذبن غدا، لا يجوز ان يكذب ولا يجوز له الوفاء بوعده.

الجواب على هذا الرد . كما جاء في شرح العلاّمة . : "ان تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحه العظيمة الراجحة على الصدق، وايضاً يجب ترك الكذب في غد لانه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهاً واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق، واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم، وهما وجها حسن، وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب. وايضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورية"(53).

السؤال المطروح هنا: هل العقل يصدر أحكامه عامة أم يصدرها مخصصة بترجيح الاهم؟

لا شك ان العقل يصدر أحكامه عامة مطلقة، ولم يفترض التزاحم والتنازع بينهما في مقام العمل، لان العقل المعني هنا هو العقل الاولي . قبل التجربة والخبرة والعمل . ولكن اذا تجاوزنا هذه الفكرة، وسلمنا ان العقل يصدر أحكامه فيما ينبغي وما لا ينبغي من الافعال على نحو الاقتضاء وبشرط ان لا يزاحمها ما هو اهم منها في مقام العمل، فما هو المقياس الذي يطرحه العقل للترجيح؟

ان ترجيح الحفاظ على حياة النبي أو الانسان بعامه على ارتكاب الكذب يقوم على أساس وجود مصلحة أرجح في الحفاظ على حياة النبي، والسؤال هنا من الذي يدرك هذه المصلحة؟ هل هو العقل الاولي السابق للخبرة والتجربة أم هو عقل بعدي مزود بخبرات تشريعية محددة؟

ان العقل الذي يرجح في هذا المقام هو عقل بعدي دون شك، إذ هل يحكم منكروا نبوة محمد (ص) أو نبوة عيسى (ع) أو أي نبي آخر بمثل هذا الترجيح؟ أجل لعلهم يحكمون بترجيح القتل على الكذب دون تردد، بحكم مصلحة بقاء معتقداتهم ومقدساتهم مصونة من خطر القضاء عليها من قبل هذا النبي؛ بل لا يحصل لدى هؤلاء عادة تزاحم بين قتل الانبياء وقبح الكذب. ان عالم المصلحة ليس عالم العقل، وعلى وجه التحديد العقل البريء من خبرات الواقع. إذن فالترجيح هنا ليس ترجيحاً عقلياً، بل ترجيح بعدي لاحق يتكأ أساساً على الشريعة وأحكامها وعلى العرف ومواضعاته.

أما ما هو الطريق للخروج من هذا المأزق؟ هل نلغي أحكام العقل وها هي تخرج في عالم الافعال الخارجية من عقيلتها، وتضحى أحكاماً عقلائية، ترتبط بالمصلحة والمفسدة، أم نصر على عقلية الترجيح؟ هناك من يقول ان المخرج هو القول بان العقل يحكم باقتضائية الافعال . وهذا ما فعله أستاذنا الصدر . إلاّ اننا تساءلنا عن طبيعة هذا المخرج، هل هو تفسير عقلي خالص لمدركات العقل ام أنه ملاذ بعدي لجأ اليه الباحث بعد ملاحظة عالم الافعال وتزاحمها وتعارضها؟ ولعل فيما طرحته في الاسس العقلية من اتجاه ما يعالج المشكلة المثارة أمام مدرسة العقل الكلامية، بل المدرسة العقلية في الحكمة العملية عامة، فقد واجه كنت هذه الاسئلة في مذهب الفضيلة، وترك جلها حائرة بلا جواب.

الثالث: لاذ تلامذة الاشعري صاحب نظرية (الكسب) بالجبر لكي ينقضوا على المعتزلة نظريتهم في عقلية مبادئ الحسن والقبح فقالوا ان الحسن والقبح لا يتعلق إلاّ بالافعال الاختيارية وأفعال العباد ليست باختيارية، ومن هنا فلا يحكم العقل بحسنها أو قبحها. واليك نص المواقف:

"لنا وجهان: . الاول: ان العبد مجبور في افعاله، واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً"(54). وهذا نص الرازي في ...

الفعل عنه إلاّ إذا أحدث الله فيه الداعي إلى الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه كان الفعل واجباً. وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء)(55).

وجاء رد الطوسي برفض أساس فكرة الجبر، متبنيا الاتجاه العام لمدرسة العقل الكلامية، وسيأتي الوقوف عند هذا البحث.

وأخيراً هل يتطابق موقف الطوسي من الاحكام العملية هنا مع موقفه في شرح الاشارات وفي منطق التجريد؟

تصنيف الاحكام العملية على مبادئ الجدل ـ من وجهة نظر المنطق الارسطي ـ يعادل اخراجها من عالم الاحكام اليقينية إلى الاحكام الظنية. وأحكام الوجود عامة وواجب الوجود بوجه خاص يطلب فيها اليقين ـ من وجهة نظر الفلسفة ـ ومن ثم لا يصح ان تستخدم مبادئ الجدل عامة في إثبات أحكام الوجود والواجب.

لكن مبادئ الاحكام العملية ـ من وجهة نظر مدرسة العقل ـ يقينية مدركة بالبداهة، فهي علوم وليست بظنون. وهذا الاتجاه هو ما تبناه الطوسي بشكل لا لبس فيه في متن التجريد، وأكدته مدرسة الحلة الكلامية في بحوث شارح التجريد وفي بحوث عامة متكلمي هذه المدرسة.

لم يجد بدا من التحلل عن هذا الوفاء، فأقام الاحكام العملية على قاعدة وثيقة من العقل اليقيني بالبداهة، وأضحت مبادئ هذه الاحكام علوماً، يدركها العقل، ولا تقوم على مجرد الاعتراف والمواضعة.

هذه المفارقة في الجمع بين هذين الاتجاهين أبعدها عن المراقبة اختلاف حقلي تثبيت هذين الاتجاهين. فالاوّل حرره الطوسي في أبحاثه المنطقية، بينا أكد الاتجاه الثاني في بحوثه الكلامية. أجل لم تتجل هذه المفارقة ولم تقلق متقدمي المناطقة المتكلمين العقليين، رغم اثارتها من قبل الغزالي، حيث تمسك بالتقويم المنطقي للاحكام العملية كحجة في إثبات عدم عقلية هذه الاحكام.

لكن بحوث العلاّمة الطباطبائي والمطهري، ودراسات المحدثين التي تبنت اشكالية هيوم]عدم صحة الانتقال من الواجب إلى الواقع [أبرزت هذه المفارقة، ووضعتها على المحك كاشكالية تتطلب حلاً.

واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

هل يفعل الله القبيح وما لا ينبغي فعله؟

إذا ذهبنا ـ كما ذهب الاشاعرة ـ إلى ان العقل لا سبيل له إلى تحديد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله فقدنا عندئذ المقياس الذي يصح لنا في ضوءه ان نسم الافعال بالحسن والقبح، بما في

ذلك أفعال الباري تعالى. وعندئذ يكون نفي القبح عن أفعاله تعالى من باب السالبة بانتقاء الموضوع، لان أفعاله لا توصف بالحسن والقبح.

أما مدرسة العقل الكلامية فهي ترى ثبوت مبادئ الحسن والقبح لدى العقل ثبوتاً ضرورياً. ومن ثمّ حاولت الاستدلال على ان الله تعالى لا يفعل القبيح. وانطلقت من قاعدة عامة مفادها: ان كل عالم بالقبيح ومستغن عن فعله لا يفعله، وحيث ان الله عالم بقبح القبيح وغني عن فعله، يثبت ان الله تعالى لا يفعل القبيح.

اما كيف تثبت القاعدة "كل عالم بالقبيح ومستغن عن فعله لا يفعله"، هل هي قاعدة بديهية، أم هناك برهان يقوم عليها؟

لقد تابع الطوسي في إثبات هذه القاعدة شيوخ مدرسة العقل الكلامية، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار، إذ يقول الاخير: "ان الله تعالى عالم بقبح القبيح وانه مستغن عنه وعالم باستغنائه عنه وان من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه"(56). ويدلل في المغني على كبرى هذا ...

الكلام في ان المستغني بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر، لانا نعلم في الشاهد ضرورة ان أحدنا إذا استغنى باقتضاء دينه عن غصب مال الغير فانه قط لا يغصب مال الغير، لا ذلك إلاّ لاستغنائه بالحسن عن القبيح.

وأوضح في المثال من هذا هو من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء الغير بان يكون على الشط فانه قط لا يغصب تلك الشربة من غيره، ولا وجه له إلاّ استغناؤه بالحسن عن القبيح على ما ذكرناه. وهذه العلة بعينها دائمة في القديم فوجب ان لا يختار القبيح"(57).

الملاحظ ان القاضي وتبعاً له جل متكلمي مدرسة العقل حاولوا إثبات امتناع عقلي ولو على مستوى الوقوع، أي ان يثبتوا حكم العقل بامتناع وقوع الفعل القبيح من الله. وهذا يستلزم بدوره إثباتاً عقلياً لهذا الامتناع. إلاّ ان القاضي استند إلى قياس الغائب على الشاهد، وادعى ان استقراء الشاهد يدلل على ان المستغني عن القبيح بالحسن لا يفعله؛ والغريب ان مراجعة التاريخ الانساني تثبت ان أقبح الممارسات وأشدها ظلماً وتعسفاً هي تلك الممارسات التي مارسها أصحاب القرار والمال بحق من أغناهم الله عن ماله وحريته وكرامته.

****

استقراء، فقرر العلاّمة الدليل كما يلي: "ان له داعياً إلى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف من فعل القبيح وليس له داع إليه، وهو قادر على كل مقدور، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل، وانما قلنا ذلك لانه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه

وان العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجده. وتحريره ان الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علته واجب، وكل ممكن مستند إلى قادر، فان علته انما تتم بواسطة القدرة والداعي فإذا وجد فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل"(58).

وعند التحليل نلاحظ ان دليل العلاّمة يرجع في جوهره إلى دعوى ان الذات الالهية المقدسة لديها العلة التامة لترك القبيح وفعل الحسن؛ أذ العلة التامة لفعل القبيح ما هي إلاّ وجود المقتضي (العلم والداعي والقدرة) وارتفاع المانع والصارف. والبحث ينصب على إثبات هذه الدعوى.

مع قدرته عليه لعموم النسبة، ولا ينافي الامتناع اللاحق.

حينما اتفق مذهب رجال مدرسة العقل على ان الله يمتنع عليه فعل القبيح، طرحت أمامهم اشكالية تعطيل قدرته في مساحة من الممكنات، وهي القبائح. فقد نسب إلى الجاحظ والاسكافي ان الله لا يوصف بفعل القبيح، وإلى النظّام سلب القدرة على فعل القبيح، وذهب معظم رجال مدرسة العقل إلى إثبات قدرته على فعل القبيح، الذي يمتنع صدروه منه. وأمام مذهب هؤلاء تطرح اشكالية الجمع بين شمول القدرة للفعل وامتناع صدوره.

وجوابهم ان الامتناع عن الصدور هنا لاحق لاتصاف الفعل بالامكان الذاتي. فالفعل القبيح ممكن بالذات، والقدرة الالهية شاملة لكل الممكنات، والفعل القبيح لا يصدر عنه تعالى لا لعجزه عن ايقاعه، بل لكماله واستغنائه المانع عن صدوره.

ولا بد من الاشارة هنا إلى الفارق بين منهجي الحكماء والمتكلمين في معالجة هذا البحث:

كونه واجب الوجود.

ثم عرّفوا الخير بكمال الوجود فأثبتوا ان واجب الوجود بالذات خير محض، لان النقص والعدم لا طريق إليه، "والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده والشر لا ذات له، بل هو أما عدم جوهر، أو عدم صلاح حال الجوهر.

فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود، والوجود الذي لا يقارنه عدم: لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائماً بالفعل، فهو خير محض"(59).

إلى هذا الحد يمكننا ان نمضي في سياق الحكماء وندعي ان الفضائل الاخلاقية وكل ما يدعى من واجبات عملية عقلية ما هي إلاّ كمالات وجودية، تتوفر عليها الذات الالهية في حدها اللامتناهي المطلق. ومن الطبيعي اننا سنكون مطالبين ببرهان، ما لم نفترض لدعوى مساواة الواجبات العملية للكمالات الوجودية البداهة والاولية، وهي دعوى لا نجرأ عليها.

لكن نصوص الحكماء لم تقف عند هذا الحد، بل تناولوا موضوع البحث عبر لون آخر من النصوص. فقالوا: "بل نقول من رأس: ان الشر يقال على وجوه:

يقال: شر للافعال المذمومة.

ويقال: شر لمباديها من الاخلاق.

ويقال: شر للالام والغموم وما يشبهها.

ويقال: شر لنقصان كل شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه ان يكون له.

وكأن الالام والغموم، وان كانت معانيها وجودية ليست اعداماً، فانها تتبع الاعدام والنقصان.

والشر الذي هو في الافعال أيضاً هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذاك إليه مثل الظلم، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية، كالزنا.

وكذلك الاخلاق، انما هي شرور، بسبب صدور هذه عنها، وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان تكون لها"(60).

ما ينبغي فعله؟! لكنهم يقررون بوضوح لا لبس فيه ان الكمال المدني أمر اعتباري وتدبير تقتضيه متطلبات الحياة الاجتماعية ومن ثم يكون كمال السياسة المدنية أمراً اعتبارياً.

ثم انهم يعرفون الشر بانه "والشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشر بالعرض هو المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقه"(61).

ثم يقررون ان الافعال ليس فيها ما هو شر بالذات، بل الافعال الشريرة جميعاً نسبية الشر، والافعال بذاتها كمالات لفاعليها!

"ولا تجد شيئاً مما يقال له: شر من الافعال، إلاّ وهو كمال بنسبة الفاعل إليه، وعسى انما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة، التي هو أولى بها من هذا الفعل. والظلم يصدر مثلاً عن قوة طلابه للغلبة، وهي الغضبية أعني خلقت لتكون متوجهة إلى الغلبة، تطلبها وتفرح بها. فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، وان ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شر لها. انما هو شر للمظلوم، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها. فان عجزت عنه كان شراً لها"(62).

حينما نتفحص(63) هذا النص نلاحظ ان كل الافعال القبيحة تضحى مما ينبغي فعله للفاعل، لانها كمالات للنفس يجب ان تكون لها، وفق وجهة نظر الحكماء، لكنها تضحى شراً ومما لا ينبغي فعله بالقياس إلى ما يفقده النازل بساحته الفعل من كمال. ويمسي القبح أمراً نسبياً، بل الفعل بالذات وجود وكمال وخير لفاعله، انما يطرأ عليه الشر بسبب ما يعرض على الغير من فقد كمال.

ولكن هل ينجو فعل الخير من المقياس المتقدم؟ أجل ففعل الخير بدوره حينما ينزل إلى عالم الفعل والوجود تتنازعه الميول أيضاً فحب الذات يستكمل بالبخل . على حد تعبير ابن سينا . لكن الانفاق والاحسان كمال رغم أنه فقدان تحقق الذات فيه بعض ميولها.

المعاش وسياسة المدن. وهذه المقاييس حتى إذا حكّمنا العقلانية (القوة النطقية) فيها لا تتعدى كونها مقاييس تجريبية، لا تقرر لنا مبادئ أولية حاكمة بما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله؛ إذ العقل غير قادر قبل ملاحظة القوى وكمالاتها ونقصانها ان يحكم بما ينبغي وبما لا ينبغي.

حقاً هل يمكن لنا ان نتصور ان النفس الانسانية تطلب وتشتاق إلى امتثال أوامر الواجب وفعل الحسن وترك القبيح، دون ان تدرك في مرتبة سابقة أنه واجب وينبغي فعله. ان مبادئ الحسن والقبح ككمالات وخيرات لا يتم فعلها على غرار استكمال النفس الانسانية باشباع الشهوات، حيث الغريزة التي لا تتطلب عقلاً، بل شوق النفس نحو الواجبات الاخلاقية لا يحصل ما لم نفترض في مرحلة سابقة الايمان بهذه الواجبات، وتحولها إلى قيم كمالية تتطلع النفس الانسانية إليها.

وحقاً أيضاً هل يتم لنا إثبات ان الله لا يفعل القبيح على أساس قاعدة ان الوجود خير والعدم شر؟ (دعنا عن معالجة مشكلة وقوع الشر في العالم، فهذه مشكلة يجب معالجتها منهجياً كاشكالية على ان الاله كائن أخلاقي فهي تأتي في مرتبة لاحقة على إثبات ان الاله كائن أخلاقي). أي نقص، وأي عدم، وأي شر سوف يكون إذا افترضنا ان الرحمة الالهية عمت الجميع، وأضحت جهنم قاعاً صفصفاً وبرداً وسلاماً!

ليتحقق منها أقصى درجة من الخير الممكن من البشر، الذين أنعم الله عليهم بنعمة الحياة، فهددهم مجرد تهديد ليحققوا ما أمكنهم من خير وعدل وحسن!

ألانه عالم وغني، وكم من عالم غني وعيناه بريق يستحوذ على ما الفقراء والمستضعفين! ألانه قادر ولديه الداعي؟ وأي داع يعنون؟ أيريدون مجرد الميل إلى العمل وفق مبادئ الواجب، فالعقل الانساني يحفز الادميين عليه، ولم يفعلوا؟ أم يريدون المقتضي التام لفعل الحسن وترك القبيح، وهذا هو أوّل الكلام، أي ان القول بان لديه العلة التامة للعمل وفق مبادئ الاخلاق مصادرة على المطلوب؛ لان بحثنا في إثبات ذلك.

نعم ما لم نثبت ان الذات الالهية المقدسة إرادة لا تتنازعها الميول والرغبات، وان العقل الالهي عقل محض، وان العقل الانساني المحض هو الذي يكتشف مبادئ الاخلاق أو يقررها، وان النكوص الانساني عن أداء الواجب جراء اختلاط العقل الانساني بالتجربة والحس والميل والرغبة، فنثبت ان إرادة العقل المحض أخلاقية، لا نستطيع أن نثبت أن الارادة الالهية أخلاقية.

أجل فالارادة الالهية أخلاقية بالذات، لان الله تعالى عقل محض بالذات، بينا تختلط قوى العقل الانساني بين العقل الخالص الاولي، والعقل المشوب بالحس والتجربة.

الحسن والقبح وقياس الغائب على الشاهد في موضوع: (أن الله لا يفعل القبيح)، فالطوسي ذاته تبنى الرد على المعتزلة في دفاعه عن نهج الحكماء المتقدم فقال: "وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر... مما يبنونه على مقدمات مشهورة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات... فذكر الشيخ: ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل أكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور... فاذن بناء بيان أحكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح)(64).

وأخيراً لا بد من التنويه بان الطوسي في بدايات البحث في التجريد، وعلى وجه التحديد في أبحاث الوجود، طرح نصاً فرداً يؤكد ان الرجل على صلة بفكر الحكماء واتجاههم في (العناية) ومعالجة مشكلة وقوع الشرور في العالم. ففي سياق البحث عن أحكام الوجود، ذكر قائلاً: "وهو خير محض"(65)، ثم غار العلاّمة الحلي عند تفسير هذا النص في قلب المعالجة الفلسفية لمشكلة وقوع الشر في عالم الوجود فقال:

في كل ما يقال له شر وجدناه عدماً. الا ترى القتل فان العقلاء حكموا بكونه شراً وإذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الانسان، ولا من حيث ان الاله قطاعة فانه أيضاً كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع. بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلاّ هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بان الوجود خير محض والعدم شر محض(66).

طرح هذا النص الفرد في التجريد منسلخاً عن الاساس النظري الفلسفي (العناية)، ومنقطعاً عن النتائج الاخرى، التي رتبها الحكماء على هذا الاساس. حيث تلاحظ ان الطوسي يطوي صفحاً عن فكرة العناية والاسس النظرية الفلسفية، التي قرأ الحكماء على هديها]صفات الافعال[، وينطلق في إثبات هذه الصفات من القاعدة الكلامية العقلية، التي لم يصححها وفق منهج الحكماء.

ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه. وإرادة القبيح قبيحة وكذا ترك إرادة الحسن والامر والنهي. وبعض الافعال مستندة إلينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع.

التزم الطوسي بما التزم به جمهور متكلمي مدرسة العقل بإثبات ان الله يفعل لغرض، وإلاّ لصارت أفعاله عبثاً، والعبث قبيح، والله لا يفعل القبيح. وقد اعترض الفخر الرازي وغيره من الاشاعرة بحجج منها "ان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض"، فأجاب الطوسي بان الغرضية لا تعني ان يكون الغرض عائداً لذات الباري تعالى لكي يستكمل به، بل كمال لغيره.

لكن يطرح الاستفهام التالي: ما هو المعني بالعبث؟ هل هو الفعل الخالي من الغرض، وهنا تثبت المصادرة، لان بحثنا في إثبات هل افعاله خالية من الاغراض أم ان له أغراضاً؟ وقف الطوسي عند هذه الملاحظة التي أثارها الرازي في المحصل فقال (والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً. بل يجب ان يزاد فيه: "بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض"(67).

مستوحى من عالم الادميين وسلوكهم الموسوم بالحكمة أو التوازن أو غيرها من السمات التي تطلق في هذا الباب، إذ للانسان الحكيم السوي المتوازن في أفعاله فعال لاهية غير جادة، وليست من شأنها ان تدخله في دائرة العبثية وفقدان الحكمة.

ثم أكد ان إرادة القبيح وإرادة ترك الحسن قبيحة، والله تعالى لا يفعل القبيح، إذن لا يريده أيضاً، لبداهة ان إرادته قبيحه، مضافاً إلى أنه أمر بالحسن ونهى عن القبيح، ومن الواضح ان الحكيم ينهى عما لا يريد ويأمر بما يريد.

وأخيراً أجاب عن ثلاثة حجج للاشاعرة:

1 . ان الانسان ليس له من الفعل شيء، بل الله هو خالق كل شيء. فأجاب: ان الانسان فاعل وقادر على أفعاله الارادية.

2 . لو اراد الله من الانسان الطاعة وفعل المعروف، لكنه عصى فيلزم ان تغلب إرادة الانسان إرادة الله تعالى. فأجاب: ان الله أراد الطاعة الاختيارية، أي أراد من الانسان ان يطيعه بإرادته واختياره، ولو أراد ان يطيعه على كل حال مريداً أم مجبوراً فسوف تقع إرادة الله.

لحصول الفعل اضطراراً لكانت أفعاله تعالى اضطرارية.

على ان نشير هنا إلى ان الطوسي استخدم "الحسن في الواجب على وجه الخصوص. بينا نوّع الحسن إلى أنواع على غرار أنواع المباح بالمعنى الاعم في أحكام الشريعة الاسلامية مقابل الحرام، الذي جعله معادلاً للقبيح. وارتباك استخدام مصطلح "الحسن" ليس موقوفاً على الطوسي، بل أمر يمكن ملاحظته لدى عامة متكلمي مدرسة العقل بل عامة المتكلمين.

نأتي هنا إلى القاء نظرة مقارنة بين اتجاه الطوسي في التجريد واتجاهه في أبحاثه السابقة بشأن موضوع]غرضية الافعال الالهية[. لقد اتضح في ضوء ما تقدم من بحث ان الطوسي يتبنى . لا اقل في نقد المحصل . نظرية الحكماء ومنهجهم في معالجة هذه الاشكالية، ومن البين أيضاً ان الحكماء يصححون تعليل الافعال الالهية على قاعدة "سوق الافعال إلى كمالاتها"، وهي القاعدة التي أكد الطوسي تبنيها في "نقد المحصل".

لقد أكد الحكماء بشكل لا لبس فيه نفي الغرض والغاية عن الذات الالهية، ولم يوافقوا على افتراض غرضية الافعال الالهية بالتفسير المعتزلي لهذه الغرضية، أي أن يعود النفع إلى الغير. بل اعتبروا الذات الالهية هي الغرض والغاية لكل الافعال. ومن ثم لم يجدوا تعارضاً بين نفيهم للغرض عن الافعال الالهية، وبين مذهبهم في إثبات العلة الغائية في الافعال الطبيعية.

والقبح لاثبات غرضية الافعال الالهية. حيث تصوروا ان نفي الغرض يعادل إثبات عبثية الافعال الالهية، وعلى قاعدة "قبح العبث" وان الله لا يفعل القبيح استنتجوا ان الله يفعل لغرض.

والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا.

هل الانسان مختار في أفعاله أم أنه مجبر عليها؟

لعل الجدل حول هذه الاشكالية وما يترتب عليها من آثار على مستوى فكرة المسؤولية والواجب والعقاب والثواب، هو بداية البحث الكلامي في تاريخ الفكر الاسلامي. هذا الفكر الذي استند أساساً للنص ودلالته. ومن ثم نشأ الجدل العقلي حول هذه الاشكالية في جو النص، وملابساته التاريخية.

يهمنا ان نشير هنا إلى ان متكلمي مدرسة العقل تبنوا الايمان بحرية الارادة، وبصدد التدليل عليها اتجهوا اتجاهين رئيسين، اتجاه لجأ إلى البداهة والوضوح الضروري، واتجاه آخر حاول اقامة البرهان على هذه الفكرة. والطوسي استند إلى ضرورة وبداهة ادراكنا لحريتنا واختيارنا في أفعالنا الارادية، وقد تابع الطوسي في موقفه هذا أبا الحسين البصري، حيث كان للاخير اثر واضح على خيارات الطوسي الكلامية في مواضع أخرى.

الوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب. والايجاد لا يستلزم العلم إلاّ مع اقتران القصد، فيكفي الاجمال. ومع الاجتماع يقع مراده تعالى. والحدوث اعتباري. وامتناع الجسم لغيره.

هذه أجوبة على مجموعة اعتراضات المدرسة الاشعرية على مذهب مدرسة العقل الكلامية في إثبات حرية الارادة واختيار الانسان، نذكر هذه الاعتراضات وأجوبتها متسلسلة كما جاءت في المتن:

1 . ان الفعل الصادر من الانسان المختار لا بد ان يكون ممكناً حال فعله وصدوره، لكنه يحتاج في هذه الحالة لكي يخرج إلى حيز الوجود إلى مرجح . لاستحالة الترجيح بلا مرجح . وعندئذ يجب الفعل، ووجوبه يتنافى مع افتراض كونه مختاراً.

الجواب: ان صدور الفعل من الفاعل المختار معلول للقدرة والداعي، والقدرة تعني ان له ان يفعل وله ان لا يفعل، والداعي لاحق للقدرة فإذا حصل الداعي وجب الفعل، إذ مع

حصول الداعي يتم المرجح، ومن ثم فوجوب الفعل للداعي لا ينافي اختيارية الفعل لانه تحت القدرة.

مضافاً إلى ان وجوب الفعل مع حصول الداعي لو كان دليلاً على نفي القدرة والاختيار فهو دليل على نفي اختيارية أفعال الباري تعالى، لانها تتم بالقدرة والداعي أيضاً. وهذا أمر لا يسلم به الاشاعرة.

لا يؤمنون بصحة هذه القاعدة. ولا غرابة في البين لان البحث الكلامي عامة تأسس على قاعدة الجدل والزام الخصوم. وهذا هو صاحب المواقف الاشعري يعلق على دليله:

"واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري، وإلاّ فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور"(68).

2 . لو كان الانسان موجداً لافعاله لعلم بها، وإلاّ أضحى كالنائم حيث تصدر منه الافعال دون ان يعلم بكيفية الفعل ولا كميته. والانسان في حركته لا يعلم بأجزاء الحركة، فمن يقوم بتحريك اصبعه أو يده لا يعلم بتفاصيل هذه الحركة؛ إذن فالانسان ليس موجداً لافعاله.

الجواب: ان مجرد الايجاد لا يستلزم العلم، فالنار توجد الاحتراق دون ان يكون لها امكانية العلم، انما الايجاد الذي يستلزم العلم هو الايجاد القصدي، ويكفي في صحة الايجاد القصدي العلم اجمالاً بالحركة دون العلم بتفاصيلها.

ويمكن ان نضيف كحجة الزامية لمتكلمي الاشاعرة انكم لا تعلمون بما تسطرون من حجج وبينات في المقام، ومن ثم لا يصح الحجاج معكم، لان ما تسطرون من حجج وبينات فعل لم يصدر عنكم عن علم وبينة؛ إذ لو كان صادراً عن علم وبينة لكان اختيارياً، وهو خلف مبناكم.

3 . لو اجتمعت قدرة الله وقدرة العبد على الفعل، وأراد الله ايجاد الفعل وأراد العبد عدم ايجاده، فأما ان يقع المراد وهو يستلزم التناقض، واما ان يقع مراد أحدهما دون الاخر، وهو ترجيح بلا مرجح.

الجواب: تقع إرادة الله لانها راجحة، إذ هي أقوى من إرادة العبد.

4 . ان الحادث لا يمكن ان يصدر عنه الحادث، والانسان حادث ومحدث للفعل، حسب ادعاء المعتزلة، وهو أمر غير ممكن. لان الحادث من جهة كونه حادثاً لا يفعل الحدوث.

الجواب: ان الحدوث ليس أمراً زائداً على ذات الفعل، وإلاّ لزم ان يكون له محدث وهكذا إلى ما لا نهاية. بل الحدوث أمر انتزاعي (اعتباري)، ينتزعه العقل من كون الفعل مسبوقاً بالعدم، والفاعل يُلبس ماهية الفعل ثوب الوجود، فينتزع العقل من وجود هذه الماهية بعد عدمها مفهوم "الحدوث".

5 . لو كنا محدثين لافعالنا لكنا محدثين للاجسام أيضاً، وبما اننا لا نستطيع خلق الاجسام والجواهر لا نستطيع أيضاً أن نحدث الافعال.

الجواب: انما يمتنع علينا خلق الاجسام لا لكوننا محدثين، بل يمتنع علينا ذلك؛ لاننا أجسام. والجسم لا يصح ان يكون علة للجسم.

المسألة الحادية عشرة:

في حسن التكليف وبيان ماهيته

قال: والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

ما هي المصلحة التي لا تحصل بدون التكليف؟ يقول العلاّمة . تبعاً للقاضي عبد الجبار ومعتزلة البصرة والسيد المرتضى . أنها التعريض للثواب مع التعظيم. وقد استدل العلاّمة عليه قائلاً: "التكليف حسن لان الله فعله والله لا يفعل القبيح"(69). ومن الواضح ان هذا الاستدلال لا يحقق هدف مدرسة العقل الكلامية في إثبات الحسن العقلي للتكلف، إذ ان (الله لا يفعل القبيح) قضية يقرها جميع الفرقاء، ومن ثم يكون الاستدلال على الحسن بما فعله الله منسجماً مع أصول الاشاعرة أيضاً لان الحسن ما حسنه الشارع عندهم، فما يفعله حسن.

فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لانه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك ان التعظيم انما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء"(70).

نلاحظ ان نص العلاّمة، بل اتجاه مدرسة الحلة يمثل صدى لاتجاه السيد المرتضى، ويمكن ان تلمس هذه الحقيقة من خلال المقارنة بين النص المتقدم ونص السيد المرتضى التالي: "وإنما قلنا في التكليف انه تعريض للثواب، انه لو لم يكن كذلك لما كان حسناً، لانه ان خلا من غرض كان عبثاً، وان كان لغرض فيه المضرة كان قبيحاً، فلا بد من ان يكون تعريضاً للنفع، ولا يجوز ان يريد به نفعاً لا يستحق به ولا يوصل به إليه، فيجب ان يكون الغرض وصوله إلى الثواب المستحق بهذه الافعال.

وانما قلنا منزلة الثواب لا تنال إلاّ بالافعال التي تناولها التكليف، لان الابتداء بالثواب والاستحقاق قبيح لمقارنة التعظيم له، وقبح التعظيم المبتدأ معلوم، وليس يستحق الثواب إلاّ بهذه الافعال التي تعلق بها التكليف"(71).

في فقرة لاحقة؟

انما يحسن التكليف . من وجهة نظر بعض متكلمي مدرسة العقل . لان به تعريضاً للثواب، والتكليف على هذا المستوى ليس بواجب، بل هو تفضل من الله.

نلاحظ ان هذا المنهج الفكري ينطلق من واقع الشريعة الاسلاميّة وما افترضه النص من ثواب ورضوان إلهي للصالحين، محاولاً عقلنة هذا الواقع في اطار من نظرية حسن الافعال وقبحها. ومن ثم سوف تكون الاحكام العملية من هذا الطراز أحكاماً بعدية، تختلط برؤية المستدل الخاصة، ولا تتوفر على العمومية المطلوبة لاحكام العقل.

ونلاحظ أيضاً ان هذا النسق الفكري طرحه القاضي عبد الجبار ومعتزلة البصرة، واقتفى المرتضى أثرهم، وتابعته مدرسة الحلة، التي كتب الطوسي على شرفها تجريد الاعتقاد.

"وهكذا فان بدء التكليف تفضل من الله، له ان يفعله أو لا يفعله، ويخالف القاضي بذلك رأي البغدادين من المعتزلة... ان التكليف نعمة لانه يعرضنا لانواع من المنافع والثواب لا نصل إليها إلاّ بواسطته"(72).

التي ينطوي عليها الفعل ربط لا تساعد عليه قواعد المنطق. إذ الحسن إذا ربطناه بالمصلحة والمنفعة فسوف يخرج من عالم العقل إلى عالم التجربة، ومن ثم لا يصح إثبات الحسن العقلي استناداً إلى مقاييس تجريبية بعدية. بل يكون هذا الاثبات منطوياً على شبه تناقض، إذ كيف يكون الحسن مدركاً عقلياً، وهو يستند أساساً إلى وجود مصلحة في الفعل مدركة في طول تحقق الفعل.

ولان النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذرات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب.

ساق الطوسي هذا النص لاثبات حسن التكليف، وقد ادرك شراحه كالعلاّمة والقوشجي ان هذا الاثبات يسلك فيه الطوسي منهج الفلاسفة المسلمين، وهو على طريقة حكماء الاسلام.

وحينما تمحص هذا الاثبات تلاحظ انه يمثل في جوهره القواعد الاربعة التي اعتمدها الطوسي في شرح الاشارات لاثبات الشريعة والنبوة والثواب والعقاب على أساس النهج الذي وسمه بانه طريقة الحكماء.

ورغم ان الحاق هذا الاثبات بإثبات المتكلمين لحسن التكليف يؤكد ان الطوسي لم يقطع علاقته تماماً بتراثه الفكري الفلسفي، لكنه يثير على أي حال مجموعة أسئلة؛ إذ ان الانطلاق من مدنية الانسان بالطبع لا يمكن ان يشكل قاعدة صالحة منطقياً لاثبات الحسن العقلي للتكليف، لوضوح ان التعاون والعمل المشترك اجتماعياً يقتضي سنة وشريعة لاقامة العدل في حياة الجماعة الانسانية، وهذا أمر لا يفضي إلى حكم العقل بالتكليف، بل سوف يكون الحاكم هو العقلاء والجماعة الانسانية، التي ليس أمامها سبيل للتعايش كما هو مدرك بالتجربة إلاّ بالاتفاق على عدل تتقوم في ضوءه حياتها.

للشريعة والنبوة والثواب والعقاب، وهل يترشح من الوجوب الوجودي الثابت في العناية حسن الفعل عملياً بمفهومه العقلي؟!

وواجب لزجره عن القبائح:

بعد ان فرغ الطوسي من إثبات حسن التكليف عكف على إثبات وجوبه. ويعنون من الوجوب الوجوب العقلي العملي. وقد قرر العلاّمة في شرحه لمذهب الطوسي هنا قائلاً: "هذا مذهب المعتزلة وأنكرت الاشاعرة ذلك، والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغرياً بالقبيح والثاني باطل بقبحهِ فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلاً إلى القبيح وشهوة له ونفوراً عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً وإلى هذا اشار بقوله لزجره عن القبايح"(73).

واضح أن العلاّمة فسر التكليف الواجب هنا بالتكليف العقلي، أي بأن يخلق الانسان وهو مدرك لحسن الاشياء وقبحها. وفي ضوء هذا التفسير ترتفع مشكلة التعارض بين تقرير (حسن التكليف) وتقرير (وجوب التكليف)، إذ الحسن هو التكليف الشرعي، والواجب هو التكليف العقلي.

لحسن الاشياء وقبحها. وحينئذ فالمنسجم مع سياق البحث ان يكون المراد من التكليف الالهي هو التكليف الشرعي، لا التكليف العقلي الذي أخذ مصادرة واساساً لاثبات وجوب التكليف. وكأننا نقول من كان كامل العقل ومدركاً للواجب والمحظور العقلي يجب ان يقرر الله تعالى في عقله إدراك الواجب والمحظور العقلي!

وعلى أساس ان التكليف الواجب هنا مطابق للتكليف الذي قرروا حسنه أولاً تقع مشكلة الجمع بين هاتين السمتين المختلفتين المحمولتين على التكليف. وسياق نصوص الطوسي اللاحقة تؤكد ضرورة اعادة النظر في تفسير العلاّمة للتكليف.

وقد أثيرت مشكلة الجمع لدى القاضي عبد الجبار وتعرض لها، "وأشار إلى ان هذا لا ينفي ان التكليف تفضل من حيث ان الله يجوز له ان لا يكلف المرء بان لا يجعله على هذه الاوصاف، ومن حيث انه يصح له ان يخل بهذه الشروط، كأن يخرج العاقل من صفة المكلف فلا يكلفه. فالتكليف إذن لا يجب ابتداء، وان كان لا بد من حصوله إذا تكاملت هذه الشروط"(74).

وقد سار الشريف المرتضى على هذا النهج أيضاً. "ان التكليف لا يحسن إلاّ بعد اكمال العقل ونصب الادلة، وانه تعالى أكمل العقول وحصل سائر الشروط، فلا بد من ان يكلف"(75).

وإذا أردنا اعادة النظر في تفسير العلاّمة لنص الطوسي نلاحظ: ان العلاّمة يتابع هذا التفسير في "مناهج اليقين" ويقول: "التكليف واجب وإلاّ لزم اغراء الله بالقبيح، والثاني باطل

لقبحه فالمقدم مثله. بيان الشرطية: ان الله تعالى خلق المكلف وجعل له ميلاً إلى القبيح ونفوراً عن الحسن، فلو لم يكلفه بان يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح، وإلاّ لزم الاغراء"(76).

لكن متكلماً آخر في مدرسة الحلة وهو المقداد السيوري يفسر نصاً للعلاّمة بذا الشأن في كتابه إرشاد الطالبين، وقد جاء تفسيره مخالفاً لتفسير العلاّمة لنص الطوسي ولما جاء في مناهج اليقين، "واحتج المصنف على الوجوب، بانه لو لم يكن واجباً لزم الاغراء بالقبيح، واللازم باطل فالملزوم مثله. اما بطلان اللازم: فلان الاغراء بالقبيح قبيح، وقد تقدم كونه تعالى لا يفعل القبيح.

وأما بيان الملازمة: فهو انه لما خلق الانسان وكمل عقله وركب فيه شهوة وميلاً ونفرة عن الطاعات، فلو لم يقرر عنده وجوب الواجب وتكليفه بفعله، وحرمة الحرام وتكليفه بتركه، ويعده ويتوعده وإلاّ لكان مغرياً له بالقبيح.

والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح غير كاف، لان كثيراً من العقلاء، يعرفون ذلك، ويعلمون حصول المدح على الحسن والذم على القبيح، ويقضون أوطارهم من اللذات القبيحة استسهالاً للذم وعدم الاحتفال بالمدح، فلا بد من مرجح آخر وهو التكليف"(77).

واللطف واجب ليحصل الغرض به. فان كان من فعله تعالى وجب عليه وإن كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل.

يعرّف العلاّمة الحلي "اللطف" بانه: (ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء)(78). والملاحظ ان تعريف العلاّمة منسجم تماماً مع تعريف القاضي عبد الجبار، الذي عرفه بانه: (ما يكون عنده أقرب إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح مع تمكنه من الفعل في الحالين "أي في حال وجود الفعل وعدمه")(79). أي وجود الفعل الملطوف فيه وعدمه.

بل حتى القول بوجوب اللطف ليحصل الغرض هو متابعة لمذهب القاضي في القول بوجوب اللطف تحصيلاً للغرض؛ إذ هناك خلاف بين رجال المعتزلة حول وجوب اللطف "وهو انه تعالى إذا أقدر العبد على ما كلف، ثم علم انه لا يختاره إلاّ عند أمر من الامور فهل يكفي الاقدار والتمكين أم ان عليه تعالى ان يفعل به اللطف، البغداديون وبشر قالوا لا يجب على الله إلاّ الاقدار، وقال القاضي بل يجب اللطف به"(80).

التكليف العلم بالفعل). فهل اراد من العلم بالفعل علم المكلف، فيكون التكليف مشروطاً بعلم المكلف بوقوع الفعل الملطوف فيه من قبل الغير، أم اراد علم الله (المكلِّف) بوقوع الفعل من الغير، فيكون تكليفه منوطاً بعلمه بوقوع الفعل الملطوف فيه من الغير؟

ما دام الامر يرتبط بشروط التكليف فالارجح ان تكون صحة التكليف عقلاً (وهي ما يبحث عنه المتكلمون في هذا المجال) منوطة بعلم المكلف بوقوع الفعل الذي يحصل غرضهُ، وإلاّ أضحى التكليف عبثاً.

والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف.

يقول العلاّمة (اختلف الناس هنا)، أي اختلف رجال مدرسة العقل الكلامية حول وجوب الاصلح. لكن خيار الطوسي هو مذهب أبي الحسين البصري. الذي تابعه الطوسي في كثير من خياراته في مواقع اختلاف وجهات نظر رجال مدرسة العقل. إلاّ ان وجهة النظر التي تبناه الطوسي في وجوب الاصلح لم يستقر أمرها في مدرسة الحلة.

فالعلاّمة في كتابه (مناهج اليقين)(81) يقترب من وجهة نظر البغدادين في إيجاب الاصلح، استناداً إلى وجوب تحقق الفعل مع وجود الداعي وانتفاء الصارف. أما المقداد السيوري في (اللوامع الالهية) فقد استعرض وجهات النظر المختلفة ونقل عن أبي الحسين البصري نظريته وحجته، ثم ختم البحث بالقول: "والحق التوقف في المقام"(82).

الجزئية، بدون إطلاق أو توقف.

المهم ان نشير هنا إلى ملاحظتين أساسيتين:

الملاحظة الاولى: ان الدليل المعتمد لدى مثبتي وجوب الاصلح لم يقم على أساس مبادئ العقل العملي. بل اعتمد مبادئ نظرية لاثبات وجود الداعي وانتفاء الصارف لدى المحسن على الاطلاق الباري تعالى، والوجوب اللاحق لوجود الداعي وانتفاء الصارف هو وجوب تحقق الفعل لتمام علته من وجود المقتضي وفقد المانع، وهذا الوجوب لا يصح وسمه بالحسن والقبح العقليين.

الملاحظة الثانية: لقد اشار الطوسي في مناقشاته للرازي فيما تقدم إلى موضوع وجوب الاصلح، وقرر هناك "ان الاصلح بالقياس إلى الكل غير الاصلح بالقياس إلى البعض، والاوّل واجب دون الثاني"(83). فما هي العلاقة بين هذا الاتجاه وبين ما قرره هنا في التجريد من وجوب الاصلح في حال دون حال؟

من الواضح ان المتكلمين يريدون من "الوجوب" الوجوب العملي، أي ما ينبغي فعله، بل البحث الكلامي في أحكام الافعال بحث في الحسن والقبح، أي بحث عن الاحكام العملية. ولا يريد الحكماء من الوجوب في أبحاثهم الوجوب العملي، بل الوجوب الوجودي والضرورة الخارجية.

لا ينتج وجوباً عملياً، بل يؤكد ان الوجوب المحمول على الاصلح لا يتعدى في هذه الحالة الوجوب والضرورة الوجودية وهذا السياق لا ينسجم مع نظرية الحسن والقبح العقليين.

لكن الطوسي في الاشارات وهو يقرر اتجاه الحكماء لا بد ان يفهم في اطار هذا الاتجاه. وفي ضوء هذا الاطار نفهم (الاصلح) بما ينسجم مع مفردات مبدأ العناية، كالكمال والخير، ونفهم الوجوب بوصفه ضرورة وجودية مترشحة من العناية. ومن ثم يكون الاكمل هو الصادر والمتقرر في العناية والعلم الالهي، إذ العالم ككل هو أكمل ما يمكن صدوره من الكمال المطلق.

حينئذ يكون الاصلح الواجب بالنسبة للكل . حسب نص الطوسي . هو الاكمل الصادر بالعناية، إذ ما من مفردة من مفردات الوجود إلاّ وهي الاكمل في ظل النظام الكوني العام.

أما الاصلح بالنسبة إلى البعض فلم يوجبه الطوسي في نص الاشارات. أي ما يكون اصلح بالنسبة إلى شخص معين أو حالة معينة.

وجوبه في التجريد.

أي ان الطوسي . وفق منهج الحكماء . يقرر وجوب الاصلح (الاكمل) وفق نظرية العناية، هذا الوجوب الذي يفرضه التسانخ بين العلة المطلقة الكمال وبين العالم ككل. فهو وجوب واقعي مستل من النظرة الفلسفية لعالم الالوهية. هذه النظره التي لم تأخذ باعتبارها الاصلحية النسبية بين وحدات العالم الصغيرة، حيث لا تترشح وفق قانون السنخية في العلل النازلة، أي ان الترابط العلي في معلولات عالم الطبيعة لا يفرض صدور الاكمل والاصلح. هذا العالم الذي خلق . على كل حال . وفق مبدأ العناية بأكمل وجه.

أما الطوسي الذي قرر في التجريد وجوب الاصلح فهو ينطلق من افق نظرية الحسن والقبح العقليين واتجاه مدرسة العقل الكلامية عامة، هذه المدرسة التي هدفت إلى إثبات وجوب عملي للاصلح، والاصلح الذي تبتغي إثبات وجوبه هو الاصلح بالقياس إلى البعض، وهي ليست ناظرة إلى الاصلح والاكمل بالنسبة إلى النظام الكوني ككل. على ان الاصلح الكلامي منظور إليه من زاوية النفع والضرر، وهما مفهومان نسبيان على كل حال. مضافاً إلى الملاحظة التي أشرنا إليها في ان إثباتات المثبتين للاصلح لا تتكأ على أي من قواعد العقل العملية.

الواجبات العقلية كلها لا بد من أن يكون لها أصل في العقول، ويتناول العلم الضروري جملة لها، كما نقول في وجوب رد الوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك . فكان يجب ان يعلم العقلاء ضرورة على الجملة ان ايصال المنافع واجب متى خلا من مفسدة أو مشقة على فاعلة، ومعلوم خلاف ذلك"(84).

ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب، وفعل ضد القبيح والاخلال به، بشرط فعل الواجب لوجوبه، أو لوجه وجوبه، والمندوب كذلك، والضد لانه ترك القبيح والاخلال به، وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم، وهو قبيح، ولا يصح الابتداء به، إذ لو أمكن

الابتداء به كان التكليف عبثاً. وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع.

هذا البحث حيوي جداً من وجهة نظر الباحث واتجاهه في درس العقل العلمي. ومن ثم نبذل وسعنا في الوقوف عنده وقفة تحقيق ونقد. وسنبدأ من شرح نص الطوسي، ثم ننتقل إلى تصوير موقع مواقف الطوسي في اطار تنوع المواقف في ضوء مدرسة العقل الكلامية، لنقف أخيراً وقفة تحليل ونقد عبر تصميم البحث تصميماً منهجياً، يتيح لنا رؤية اشكاليته ووضعها في مسارها السليم.

أكد الطوسي ان طاعة وامتثال التكليف الشرعي سواء كان واجباً أم مندوباً يفضي إلى استحقاق الثواب والمدح، مضافاً إلى استحقاق الثواب والمدح لمن يكف ويعزف عن القبيح فيمارس الفعل المضاد للقبيح، ولمن يخل ويقطع دابر الممارسة القبيحة، ويشترط الطوسي لاستحقاق الثواب والمدح ان يكون الفعل بقصد أداء الواجب لانه واجب والاقلاع عن القبيح أو الاخلال به لقبحه، والحال كذلك بالنسبة إلى الفعل المطلوب طلباً ندبياً واستحبابياً، فاستحقاق الثواب والمدح على هذا الفعل مشروط باداءه لاستحبابه.

ثم يستدل على استحقاق الثواب بطاعة التكليف، أي يستدل على إثبات وجوب عملي بإثابة المطيع، بان: التكليف مشقة يتحملها المكلف، وتحميل المكلف مشقة التكليف بدون عوض ظلم لا يصدر عن الله تعالى، إذن لا بد من عوض وهو الثواب، وهذا العوض هو استحقاق لا يصح الابتداء به لانه مقرون بالتعظيم، ومن القبيح الابتداء بتعظيم من لا يستحق، وإذا كان العوض مما يصح الابتداء به أضحى التكليف عبثاً لا طائل منه. ومن ثم يكون الثواب والمدح استحقاقاً يجب للمطيع.

أما استحقاق العقاب والذم فهو لممارسة القبيح وعصيان التكليف عامة، يشمل فعل القبيح والاخلال بالواجب لعدم أداءه أو لاداءه ناقصاً. واستدل على استحقاق العقاب على المعصية بالعقل وبالسمع.

أما دليل الطوسي العقلي على وجوب العقاب على العاصي فهو يستند إلى القاعدة المتقدمة القاضية بوجوب اللطف، والعقاب على المعصية لطف، لان المكلف حينما يدرك ان هناك عقاباً على المعصية فسوف يبتعد . عن ارتكابها ويقترب إلى ضدها الذي هو الطاعة، واللطف هو كل ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية، ومن ثم وجب العقاب.

ولكن إذا كان العقاب واجباً لازماً للعصاة على ما ارتكبوه من معاصي فما هو موقع العفو والرحمة والمغفرة والتوبة؟

فيقول "والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه لانه احسان، وللسمع"(85).

نأتي إلى ملاحظة موضوع (الثواب والعقاب) في فكر رواد مدرسة العقل الكلامية. والسؤال الرئيسي المطروح في الفكر الكلامي يدور حول إدراك العقل لوجوب الثواب والعقاب على اداء الواجب وفعل القبيح. وقد فكك المتكلمون في مواقفهم من هذه الاشكالية بين الثواب والعقاب، فطرح استفهامان في حقيقة الامر، الاستفهام

الاوّل: هل العقل مدرك لوجوب الثواب على طاعة التكليف؟

لم تتفق كلمة رجال مدرسة العقل على موقف واحد من هذه المسألة. على انهم قيدوا التكليف بالفعل الشاق، ليميزوا بين أفعال الواجب تعالى التي يستحق من وجهة نظرهم عليها المدح والثناء والحمد دون الثواب، لانها ليست تكاليفاً إذ لا مشقة فيها، وبين افعال المكلفين حيث يتضمن أداء الواجب والاقلاع عن القبيح مشقة يتحملها المكلفون.

ما سلف لله تعالى عندهم من نعمهِ وفضلهِ وإحسانه يوجب عليهم اداء شكرهِ وطاعته وترك معصيته. فلو لم يثبهم بعد العمل ولا ينعمهم لما كان لهم ظالماً، فلذلك كان ثوابه لهم تفضلاً...

وهذا مذهب كثير من أهل العدل هم المعتزلة والشيعة.

ويخالف فيه البصريون من المعتزلة"(86).

وقد وقف الطوسي . تبعاً للمرتضى ومدرسة القاضي عبد الجبار . إلى جانب اتجاه البصريين، وناقش الحجة التي ذكرها المفيد بان التكليف وجب شكراً للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب. فقال: "وإيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل"(87).

المعروف ان قاعدة شكر المنعم هي القاعدة التي يعتمدها أغلب علماء أصول الفقه الامامي لاثبات وجوب طاعة الاوامر والنواهي الالهية. ولاهمية موضوع البحث نحاول تمحيص وجهة نظر الطوسي واستدلاليه اللذين اقامهما على الفصل بين قاعدة وجوب شكر المنعم وبين طاعة الله.

وجود التكليف الشرعي، بل إذا أردنا ان يكون حكماً عقلياً فهو مدرك بغض النظر عن وقوع أي شيء في عالم الخارج.

ولكن كيف استنتج الطوسي ان طاعة التكليف ليست شكراً للمنعم في ضوء قضاء العقل بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكليف. يمكن ان نضع استدلال الطوسي على الصورة القياسية التالية:

(لو كانت طاعة التكليف شكراً للمنعم لتوقف إدراك وجوب شكر المنعم على إدراك العقل للتكاليف الشرعية، وبما ان العقل مدرك لوجوب شكر المنعم مع عدم معرفته بالتكاليف الشرعية، إذن طاعة التكليف ليست شكراً للمنعم).

ولو صححنا هذا الاستدلال غير الصحيح لزم ان لا نتوفر على أي مصداق لتحقيق قاعدة وجوب شكر المنعم. إذ العقل يدرك وجوب شكر المنعم بغض النظر عن أي فعل من الافعال الصالحة لان تكون مصداقاً لشكر المنعم، وحينئذ نقول:

لو كان "س" شكراً للمنعم لتوقف إدراك العقل لوجوب شكر المنعم على إدراك س. وبما ان إدراك العقل لوجوب شكر المنعم لا يتوقف على إدراك س، إذن س ليست شكراً للمنعم.

والخبرة البعدية. بل تتحدد طريقة شكر المنعم شكلاً ومضمونا وفق معايير خارج اطار العقل المستقل.

أما الدليل الاوّل فقد قرره العلاّمة بقوله: "واحتج المصنف (رحمه الله) على ابطاله]أي ابطال دعوى ان الطاعة شكر للمنعم ولا توجب الثواب[بانه قبيح عند العقلاء ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب شكره مدحته على تلك النعمة من غير ايصال ثواب إليه ويعدون ذلك نقصاً في المنعم وينسبونه إلى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب"(88).

لعل المحقق الطوسي أو غيره من ذوي الذوق الرفيع لا يستسيغون التكليف مقابل ما يقدمه المكلف من مستلزمات وإمكانيات (النعم).

لكن هذا التسويغ وعدمه لا يشكل حجة لاثبات الاحكام العقلية المطلقة. إذ هو أمر نسبي بطبيعته، فانى له من إثبات حكم مطلق.

وما يترتب عليه من تقديم حتى نسائهم دية. والمقنن المعاصر يحمّل المواطن تكاليفاً والتزامات يعاقب اشد العقوبات على مخالفتها، دون ان يكون للملتزم المطيع أي مكافأة واثابة. حتى أضحى مشهوراً على الالسن (لا شكر على واجب).

يبقى أمام مدرسة العقل الكلامية ان تحدد موقفها من الاستفهام

الثاني: هل العقل مدرك لوجوب عقاب العاصي؟

هناك اتجاهان في أوساط مدرسة العقل الكلامية، اتجاه ركن إلى السمع والنص في إثبات العقاب ولم يجد هذا الاتجاه إمكانية للعقل في الحكم بوجوب الفعل على الله، بل لا يتعدى العقاب من وجهة نظرهم كونه حقاً لله، يمكنه أن يتجاوز عنه ويعفو عمن يشاء.

وهناك اتجاه آخر يقرر ان العقاب صغرى من صغريات قاعدة اللطف. فعقاب العاصي لطف في حق المكلفين، كما تقدم ركون الطوسي إلى هذه القاعدة وبيان الاستدلال بها على المطلوب.

لكن الاتجاه القائل بحكم العقل بوجوب العقاب لم يتخذ موقفاً واحداً من موضوع (إسقاط العقاب والعفو الالهي)، فهناك من لم يجوز بحكم العقل إسقاط العقاب، وهناك من أباح ذلك

وذهب إلى ان العقاب حق الله له اسقاطه. وقد تبنى القاضي وعموم رجال مدرسة البصرة ان العقاب حق الله له اسقاطه مع اقرارهم بانه لطف واجب.

ولكن كيف يمكن الجمع بين وجوب العقاب . وفق قاعدة اللطف . وبين كونه حقاً يمكن اسقاطه؟ حاولت الجمع بين الرأيين في ضوء الافق الكلامي لمدرسة العقل، فقلت: "ان المدرسة البصرية رأت وجوب العقاب على أساس قاعدة اللطف، ثم اشترطت في وقوع هذا اللطف عدم التوبة. ومن ثم تأتي التوبة كمسقط للعقاب في سياق اللطف الالهي ولا تقع في دائرة الاغراء والتقرير على القيام بالمعاصي وارتكاب القبائح"(89).

لكنني لم أقف أخيراً على قاعدة واضحة في معالجة التشويش والارباك الواضح على موقفي البغداديين والبصريين من المعتزلة في هذا الموضوع. أعني قاعدة كلامية في سياق فكر المتكلمين، بل سياق فكر المتكلمين هو المسؤول الاساسي عن هذا التشويش.

على أي حال اتخذ السيد المرتضى موقفاً حاسماً أزاء هذا الموضوع فقرر "والصحيح في استحقاق العقاب على القبيح التعويل على الاجماع والسمع"(90). وبعامة لم يكتب لمواقف المرتضى في هذا الموضوع وما يلابسه من وجوب خلوص العقاب ووجوب التوبة ووجوب اسقاطها للعقاب، حيث لم يكتب لها الاستقرار في مدرسة الحلة بفعل انحياز هذه المدرسة لتوجهات نصير الدين الطوسي. وسنقف عند هذا الموقف التقويمي في خاتمة بحثنا.

لكن رجال مدرسة العقل لم يتفقوا حول موضوع استحقاق الثواب على عدم فعل القبيح واستحقاق العقاب على عدم فعل الواجب. وقد ذهب المانعون لاستحقاق العقاب والثواب ان الفعل في حال العدم لا يستحق عقاباً وثواباً ولا مدحاً ولا ذماً، ومن ثم جاء نص الطوسي محدداً بفعل ضد القبيح، والضد أمر وجودي. ولم يأت في نص الطوسي (ضد الواجب)، بل العقاب على القبيح والاخلال بالواجب، وهذا ينسجم مع اتجاه علماء أصول الفقه كالسيد المرتضى القائلين بأن الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده. على ان الرأي في مدرسة القاضي ولدى السيد المرتضى في موضوع استحقاق الثواب والعقاب على عدم فعل القبيح والواجب منسجم مع الرأي الذي تبناه الطوسي في هذا المجال.

ونشير أخيراً إلى ملاحظة مهمة في نص الطوسي وهي تأكيده على ان استحقاق الثواب على أداء الواجب أو فعل ضد القبيح أو الاخلال به مشروط بكون الفعل والاخلال منجزاً لكونه واجباً أو لكونه كفاً عن القبيح واخلالاً به. أو للجهة والحيثية التي صار بها واجباً أو قبيحاً. ويتابع الطوسي في هذا الشرط سلفه المرتضى إذ يقول: "فأما شرط استحقاق المدح على الفعل الواجب فهو ان يفعله اما لوجوبه أو لجهة وجوبه"(91).

(الواجب) بمفهومه الاعم من الفعل والكف بانه ما يستحق المدح والثواب والذم والعقاب، يتضح ان الواجب والحسن العقلي لا يثبت للافعال ما لم يكن أداؤها منطلقاً من نية المكلف

لكونها واجبات. أي ان الفعل الاخلاقي في النهاية يكون فعلاً أخلاقياً بحكم كون أداءه لكونه أخلاقياً. والملاحظ تطابق موقف فيلسوف المدرسة العقلية الحديثة (عما نوئيل كنت) في هذا الموضوع مع موقف متكلمي مدرسة العقل الكلامية.

ملاحظات نقدية:

لنبدأ في ملاحظتنا من السياق العام لفكر المتكلمين في موضوع استحقاق الثواب والعقاب. أي من النظام الذي اختاره متكلموا مدرسة العقل، أو الذي حكم فكرهم وحدا بهم إلى النتائج التي تنوعت، كما سجلت لنا وثائق تاريخ فكر هذه المدرسة.

المتكلمون عامة مدافعون عن العقائد الدينية، وعلم الكلام دفاع عن عن العقيدة. هذا ما قرره المتكلمون أنفسهم في تعريف علمهم، وهو ما تؤكده مسيرة هذا العلم. إذن انطلق البحث الكلامي من "الدين" ومعطياته العقيدية، التي حررت عبر النص المقروء لدينا، والذي غلب عليه في العصر الاوّل طابع "السمع" لانه الاداة الرئيسية في تلقي النص أبان عصوره الاولى.

اختلف المتكلمون في فهم منطلقهم "العقائد الدينية" وتنوعت مناهجهم وأساليبهم في قراءة سند هذه العقائد "النص".

لكن هذا الاختلاف والتنوع بتنوع الاسس والمناخات والمقاصد لا يعني اطلاقاً اختلافاً في ماهية البداية التي شكلت المسلمات الاساسية للبحث الكلامي. وبعبارة أكثر وضوحاً:

هناك اتجاه عرف باتجاه العقل بين دارسي علم الكلام. حيث اعتمد هذا الاتجاه قواعداً عقلية في الدفاع عن العقيدة الدينية وتفسير مفرداتها وتبرير مواقفها. لكن اعتماد مدرسة العقل على قواعد عقلية لا يعني ان المدارس الاخرى الغت العقل وقواعده، ولا يعني ايضاً ان مدرسة العقل انطلقت من العقل القراح في فهم المعتقد الديني، بحيث أضحى المعتقد الديني مستنتجاً استنتاجاً عقلياً من قلب معطيات العقل وقوانينه الفلسفية والمنطقية. بل استخدمت العقل وسيلة واداة لتفسير وتبرير المعتقد الديني، فجاء العقل وقانونه في طول الايمان والاعتقاد الديني.

وموضوع بحثنا "استحقاق الثواب والعقاب" لم يك خارجاً عن القاعدة المتقدمه، إذ الباحثون في استحقاق الثواب والعقاب حاولوا تسويغاً عقلياً للثواب والعقاب اللذين أدخلهما "النص" في صلب المعتقد الديني. ولم يبدأ الباحثون من قواعد العقل بغض النظر عن المعطيات النظرية الاخرى من "نص" الشارع، وأحكام العقلاء ومواضعاتهم.

ويمكن رصد هذه الملاحظة من خلال قراءة متأملة للافكار التي تم طرحها باختصار فيما تقدم من بحث. ونظراً لاهمية حشد الشواهد واقامة الادلة على سلامة هذه الدعوى سوف نحاول من خلال هذه المتابعة النقدية الاستجابة لهذا المطلب.

السياق العقلي واستحقاقات البحث منهجياً

ما دمنا نتحدث عن سياق عقلي فمن الضرورة ان تكون لهذا السياق مطالبات منهجية. أي حينما يكون السياق سياقاً عقلياً فسوف يفرض المنهج مجموعة ضوابط والتزامات ينبغي رعايتها لضمان سلامة البحث وصحة الاستنتاج.

ننطلق من التسليم بان العقل قادر على إدراك مبادئ الاخلاق وقواعد ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله. وهذا الادراك عقلي، أي ان العقل دون الاتكاء على ما هو خارج عن محيطة (من خبرات عالم الحس والتجربة ومعطياته النظرية) يدرك أو يقرر حسن الافعال وقبحها وان هناك أفعالاً ينبغي اداؤها وأفعالاً لا ينبغي انجازها.

العقل إذن هو العقل الاولي البديهي، أو ما يستنتج منه مباشرة، خالصاً من علوم المواضعات الاجتماعية وما يدركه الانسان عبر تراكم تجاربه من مصالح ومفاسد في الافعال، خالصاً من علوم الحس والتجربة الانسانية في إدراك المؤلم أو الملذ من الافعال التي يندفع غريزياً إلى تجنبها أو مقاربتها.

في ضوء هذه المسلمة . التي ادعاها متكلموا مدرسة العقل بمضمونها الجوهري . نستطيع ان نحدد أهم الضوابط الاساسية لبحث عقلي في وجوب الثواب والعقاب:

1 . لا يصح الاتكاء على علوم ومعارف تصديقية خارج اطار العقل العملي. فإذا أخذنا بنظر اعتبارنا وجود الله ووجود شريعة وتكليف إلهي، ثم طرحنا الاستفهام التالي:

هل العقل يحكم بوجوب الثواب والعقاب على التكليف الالهي أم لا؟ سوف يكون هذا الاستفهام منطوياً على تناقض، إذ كيف يستقل العقل في الحكم، وقد انطلق من الايمان بوجود الله وشريعته وتكليفه!

ان معالجة هذا الاستفهام لا يمكن ان تكون عقلية، لان الحكم على كل حال سوف يتأثر بنظرة المعالج عن الالوهية وصفات الباري، وقراءتهِ للتكليف، وطبيعة الشريعة التي جاءت بهذا التكليف، ومن ثم سوف تكون المعالجة على امتن الصلات بالنص الذي طرح الشريعة وأنشئ التكليف، وهذا ما حصل بالفعل في معالجات المتكلمين.

مضافاً إلى هذا الخطأ المنهجي هناك مشكلة الارباك الذي يخلقه الخلط بين عالم العقل الخالص وعالم النص والتكليف الشرعي. فالاول عقل أولي يعتمد وضوح البداهة، والثاني عقل بعدي يلاحظ عالم الافعال الخارجية عالم الانسان بميوله وغرائزه وعالم افعال الانسان

المتزاحم المتعارض. عالم النص والشريعة مرتبط بالتجربة والخبرة العملية، التي لا يتسنى للعقل الانساني المحض إدراك أسرارها والوقوف على أحكامها، ما دام محضاً خالصاً من الخبرات البعدية.

لعل هناك من يقول ان الاستفهام مطروح لدى العقل على نهج القضية الشرطية، القضية الشرطية لا تستدعي التصديق الفعلي بالشرط. أي ان الاستفهام يقول: إذا كان هناك إله وكانت لديه شريعة وتكاليف فهل يجب ان يكون هناك ثواب وعقاب أم لا؟

ان هذه الفذلكة ليست في حسبان المتكلمين؛ يدلنا على ذلك أكثر من شاهد، فالمتكلمون بحثوا في وجوب الثواب والعقاب، بعد ان اثبتوا الالوهية والنبوة والشريعة والامامة، فوصلوا إلى المعاد، وعندئذ طرحوا قضية الثواب والعقاب، والمتكلمون لم يفارقهم النص في معالجة تفاصيل هدا البحث، بل حتى أسسه. وقد سجل السيد المرتضى ملاحظة منهجية في غاية الاهمية، إذ قال:

"لا شبهة في انه لا يصح ان يعرف استحقاق العقاب إلاّ بعد ان يعرف الله تعالى، لكن كيف يعرف ذلك، هل بالسمع يعرف أو بالعقل؟ ولا ينكر ان يكون طريق معرفته السمع بعد معرفته بالله تعالى...

والمختص بان يستحق ان يفعل العقاب هو تعالى دون من سواه من العباد. وخالف في ذلك أبو علي الجبائي، فزعم ان بعضنا يستحق على بعض العقاب، وإذا كنا قد بينا ان طريق معرفة استحقاق العقاب على الافعال في الجملة هو السمع دون العقل فالطريق إلى تحقيق من يستحق ان يفعله يجب أيضاً ان يكون السمع. ولا خلاف في ان الله تعالى هو المختص بذلك، والاجماع قد سبق خلاف أبي علي في هذه المسألة"(92).

يعكس هذا النص بوضوح اختلاط العقل بالسمع في بحوث المتكلمين، بل اختلاط العقل بالادلة التشريعية التي اعتمدها علماء الشريعة، والاجماع واحد منها. ويعكس أيضاً روحاً منهجية لدى السيد المرتضى، حيث أكد ان مبدأ استحقاق العقاب تتوقف معرفته على معرفة الله (المكلِّف)، وعندما تتوقف معرفة استحقاق العقاب على التصديق بالله وشريعته يصبح واضحاً ان هذه المعرفة ستكون لاحقة للسمع، وليس للعقل سبيل إليها. إذ كيف تكون معرفه عقلية وهي متوقفة على التصديق بالسمع!

وتلاحظ سيطرة منطق الاستدلال السليم لدى المرتضى أيضاً حينما ربط تحديد (المعاقب) بالسمع، استناداً إلى أن اصل العقاب واستحقاقه مرتبط بالسمع، وما دام كذلك فلا سبيل للعقل إليه، أي ما دام العقاب سمعياً فهوية المعاقب يحددها نفس المصدر الذي حدد استحقاق العقاب.

ولكن لا أدري لم لم يتمسك السيد مرتضى بهذا النهج في قضية وجوب الثواب، حيث أقره كقاعدة عقلية؟ ان للمرتضى ملاحظات منهجية في غاية الاهمية بثها في تفاصيل بحثه تستحق الوقوف عليها ودرسها كملاحظات مبكرة يمكن الافادة منها في الدرس العقلي عامة وفي إعادة تنظيم البحث الكلامي بوجه خاص، رغم ان السيد لم يوظفها التوظيف الكامل، وهو يصوغ أبحاثه في مناخ الجدل الكلامي وتفاصيله، التي ننظر إليها فعلاً من خلال مناخ آخر وافق جديد.

نعود إلى دعوى صياغة الاستفهام عن استحقاق العقاب والثواب على نهج القضية الشرطية، حيث يواجه هذا الادعاء اشكالية تحديد هوية المعاقب. إذ العقل حينما يحكم بوجوب العقاب على المخالفة لا بد ان يحمل هذا الوجوب على الارادة العاقلة، ومن الواضح ان حمل هذا الوجوب على الارادة العاقلة عامة أمر لا يقره المتكلمون أنفسهم، أما حمله على الارادة الالهية وحدها فهذا يعني كما أشار السيد المرتضى الايمان التصديقي أولاً بوجود الله، والايمان بشريعته وتكاليفه، وبعد ذلك كيف يمكن أن يكون الحكم عقلياً!

2 . انطلاقاً من الوجه الايجابي للضابط المتقدم، أي ضرورة الانطلاق من العقل واستنتاج القواعد العقلية وفق منهج عقلي، يتحدد الوجه السليم لطرح اشكالية العقاب والثواب. وذلك بان نتساءل: هل العقل يحكم بوجوب الثواب والعقاب على مخالفة التكليف؟ والتكليف في الاستفهام هو التكليف العقلي، إذ لو عممناه إلى سائر التكاليف سواء أكانت تشريعات إلهية أم قوانين بشرية فسوف نخرج من دائرة العقل.

لو ابتدأنا بالاجابة الايجابية، أي نبدأ من وجود حكم عقلي يثبت الحسن والقبح للثواب والعقاب على المخالفة، فسنجد أنفسنا أمام مشكلات جدية:

أوّلاً . نحن نعرف ان التكاليف العقلية أما ان ينشئها العقل انشاء ويحملها على الارادة العاقلة . كما هو مذهب كنت . ، وأما ان تكون ثابتة في لوح الواقع والعقل كاشف ومدرك لها، وعلى كلا الحالين سيكون المكلف عاجزاً عن القيام بالمهمة. أي ان الثواب والعقاب على التكليف لا بد ان تحمل مسؤوليته المكلف، والمكلف غير قادر فلا موضوع لافتراض وجوب أو قبح على غير القادر.

ثانياً . ان أهم سمات الحكم العقلي أن يكون حكماً عاماً شاملاً لكل إرادة عاقلة. وإذا كان وجوب الثواب والعقاب حكماً عقلياً فيجب ان يكون عاماً يثبت على عاتق كل مكلف. والسؤال هنا يعم المدح والذم والثواب والعقاب، فنقول: إذا كان المدح والذم والثواب والعقاب واجباً يستحقه المطيع والعاصي على كل مكلف من الموجودين فعلاً وممن سيوجدوا فسوف يكون هذا الاجراء العقلي أمراً غير معقول. ولا يلتزم به أي عاقل، إذ كيف يمكن لعاقل ان يتصور تحميل المخالفة كل هذا الزخم من الذم والعقاب [وحتى لو استثنينا العقاب والثواب وحصرنا

استحقاقهما بالباري تعالى] فان الذم على المخالفة يخضع لمجموعة مقاييس ليس للعقل الخالص من سبيل إليها، انها مقاييس ترتبط بأهداف الاجتماع الانساني وأساليبه في الحفاظ على القيم الاخلاقية التي يؤمن بها، ومن ثم فهي مقاييس مرنة متغيرة، لا يمكن ان تدخل في حظيرة العقل الكلي واحكامه المطلقة.

ثم ملاحظة أخرى على كلية هذا الحكم أو قل على عقليته، وهي ان المطيع أو العاصي هل مشمول بوجوب الثواب والعقاب، أم انه مستثنى من شمول هذا الوجوب؟ الاستثناء يعادل اخراج الحكم من عالم العقل الخالص ويدخله في دائرة الاحكام البعدية التجريبية. وشمول الحكم يعادل عدم معقوليته، إذ الثواب والعوض لا يتصور فيه ان يكون معطى من إمكانات وخيارات المطيع.

ثالثاً. لقد عرّف المتكلمون (القبح والحسن) باستحقاق العقاب والثواب على فعلهما. فهل يشمل هذا التعريف قبح وحسن (الثواب والعقاب)، ما دمنا نتعامل معه كتعريف منضبط؟

شمول التعريف يعني ان وجوب الثواب والعقاب يستحق عليهما المطيع والعاصي ثواباً وعقاباً، ومن ثم يفضي الامر إلى تعريف الشيء بنفسه؛ ولو خرجنا من مشكلة دورية التعريف فسوف تتحول الحياة الانسانية والممارسة العملية للادميين إلى فرض غير معقول في ضوء ما يدعّى من حكم عقلي، إذ سيكون جوهر حياة الانسان محكمة ودكة قضاء لا انقطاع لمرافعاتها.

مراجعة مواقف المتكلمين

انشطر متكلموا مدرسة العقل إلى شطرين تناوبا على الحفاظ بالعقل في استحقاق الثواب، حيث حرس البصريون العقل وحفظوه حاكماً في استحقاق الثواب، بينا لم يجد البغداديون العقل حاكماً في استحقاق الثواب. لكنهم حرسوا العقل في استحقاق العقاب، بينا لم يلتزم رجال من رواد مدرسة العقل بهذا الموقف.

القائلون بوجوب الثواب ركنوا إلى الحجة التي عرضها الطوسي في التجريد فيما تقدم. فقرروا ان التكليف ينطوي على مشقة ومعاناة يتحملها المكلف، وتحميل المعاناة بدون أجر وعوض ظلم، والظلم قبيح، إذن يجب ان يكون إزاء التكليف ثواب.

من الواضح ان المقصود من التكليف هنا التكليف الشرعي، الوارد في متن أحكام الشريعة الالهية. وهذا يعني انهم ينطلقون من الشريعة وسمات أحكامها وتكاليفها التي لا تتضمن جميعها مشقة، بل لعل هناك لذة ودعة في بعض ما كلف الشارع انجازه، فهل يتعطل حكم العقل بوجوب الثواب إزاء هذا اللون من التكاليف!

لكن خصوم البصريين لم يوافقوا على ان التكليف الالهي لم يكن بازاءه عوض إلهي، بل اعتبروا النعم الالهية التي منحت لبني الانسان هي الاساس في تسويغ التكليف الالهي، فما يفترض من عوض واجب على التكليف قد أعطته الارادة الالهية قبل التكليف. وهذا يعني ان الخصمين متفقان على ان التكليف بلا عوض ظلم.

يمكن ان نجد تفسيراً لاتفاق المتكلمين على ان تحميل المشقة والتكليف بلا أجر لون من استغلال السلطة والموقع، ولعله ظاهرة بارزة في عصرهم، وفي ظل معظم النظم السياسية والاجتماعية التي يسودها القهر. لكن تفسير التكليف الالهي على أساس معايير عالم الشاهد أمر لا ينسجم حتى مع نظرة المتكلمين أنفسهم للبعثة والشريعة الالهية.

تلاحظ ان المتكلمين يبررون الشريعة والبعثة بل الفعل الالهي عامة، على أساس انه هادف لمنفعة الانسان، والتكليف الالهي في جوهره جاء لاكمال العقل العملي، حيث لا يدرك هذا العقل كل ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، فتأتي الشريعة لتعلم الناس ما قصروا عن إدراكه بعقلهم استقلالاً، وان الانبياء يبعثون لتتميم مكارم الاخلاق، وتحقيق أكمل صورة للحياة الانسانية على الارض. فكيف تستطيع التوفيق بين هذا التصور والتصور السالف الذي يعد التكليف حملاً ثقيلاً.

أما موضوع استحقاق العقاب فقد ركن المثبتون إلى قاعدة اللطف. لان العقاب زاجر عن القرب من المعصية والبعد عن الطاعة، ومن ثم فهو مصداق من مصاديق قاعدة اللطف. لكن هناك مشكلة أمام هذا الحكم العقلي . حسب ما ادعاه المتكلمون . وهي مشكلة العفو الالهي، التي قررها النص.

اتجاه المتشددين من الوعيدية، وهم المعتزلة البغداديون قالوا: "انه لا يحسن من الله تعالى اسقاط العقاب بل يجب عليه ان يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة"(93). أما القاضي عبد الجبار فقد قرر تبعاً لاغلب رجال مدرسة العقل حسن عفو الله عن مستحق العقاب.

لكن هناك مشكلة أمام القائلين بان العقاب لطف ومن ثم فهو حكم عقلي، أي ان العقل يحكم بوجوب عقاب العاصي على الله، فكيف نجوّز العفو؟ وقد طرحت عدة اجابات تختلف اتجاهاتها في مقاييس أحكام العقل العملي فهناك إجابة تقول: ان العقاب حق الله وله اسقاطه وهذه الاجابة تبناها القاضي والطوسي القائلان بان استحقاق العقاب لطف، لكن الالتزام بها يعادل الغاء حكم العقل المزعوم بوجوب العقاب على الله.

وهناك تخريج للقاضي . يتضح فيه مدى اختلاط النص بالعقل . يقرر فيه: "ان اللطف يجب إذا كان ممكناً، أما وان الفاسق يجوز ان يندم ويتوب وقد صرح الله بقبول التوبة فان اللطف يدخل فيه هذا الشرط"(94).

كيف نحكم بان العقاب لطف، ونذهب إلى الاعتقاد بان هذا الحكم حكم عقلي، ثم نعود في مرحلة لاحقة إلى تقييد هذا الحكم واشتراطه بعدم التوبة، لكي ينسجم الحكم العقلي مع معطيات النصوص التي تفتح باب التوبة وتعد بقبولها! لو كان العقل مدركاً لوجوب العقاب على المخالفة لكان حكمه مطلقاً، يحدد دائرة دلالة النص . كما هو منهج التأويل لدى المعتزلة وعامة المتكلمين العقليين . فيقيد الاطلاق ويخصص العموم اللفظي.

ثم هناك اجابة أخرى للقاضي أيضاً ذهب فيها إلى ان وقوع العقاب لا محالة ليس هو اللطف الواجب بحكم العقل، انما اللطف ان يعلم المكلف ان امامه عقاب على ارتكاب المعصية، ومن ثم لا تعارض بين اللطف، وبين عفو الله عن الذنوب. في هذا الضوء يكون اللطف هو علم المكلف بالعقاب لا وجوب وقوع العقاب حتماً.

هذه الفذلكة تنجو من اشكالية تقييد أحكام العقل وتخصيصها. لكنها ترى الجمع بين حكم العقل بوجوب العقاب على أساس قاعدة اللطف، وبين حكم العقل بجواز العفو الالهي وحسنه، وقد التزم الطوسي بهذا الاتجاه ودافع عنه في التجريد(95). لكن العقل المدرك لحسن العفو الالهي يتعذر عليه ان يدرك وجوب العقاب؛ إذ كيف يجتمع وجوب العقاب وحتميته مع حسن العفو ووقوعه!

وأخيراً نلاحظ مفارقة في فكر مدرسة العقل تستدعي التأمل. ذلك ان المتكلمين قرروا حسن التكليف، تبعاً لما فيه من تعريض للثواب والعوض العظيم . وهذا حسن مقرر في طول النص وتبعاً لما قرره من ثواب وجنات نعيم . وقرروا أيضاً ان التكليف بلا ثواب ظلم، ومن ثم لا يصدر من الله تعالى، فجاءت وجهة الفعل الالهي في تفسير المتكلمين هي نفع المكلف وإثابتهِ وتحقيق السعادة واللذة له في يوم الحشر الموعود.

وقرروا من زاوية أخرى ان أخلاقية الفعل الانساني وأجزاءه عن التكليف تتوقف على انجاز الفعل لكونه واجباً. ومن ثم يصير الفعل الاخلاقي الانساني متجهاً صوب الواجب ومغيى به فالتكليف الالهي يستهدف نفع المكلف، بينا يهدف المكلف في انجازه للتكلف تحقيق الواجب والعمل لوجه الواجب. فالخير التام والعدل المطلق لا يتصف فعله بالاخلاقية والحسن ما لم يستهدف ثواباً وجنة ولذة، بينا لا يتصف الفعل الانساني بالاخلاقية ما لم يستهدف الواجب الاخلاقي!!

ألم يكن في وسع العقل الكلامي ان يتصور ان العدل المطلق والخير التام والصادق الوفي السلام على الاطلاق يتجه في تكليفه لكي تتجسد في سلوك الادميين قيم العدل والصدق والخير، أراد ان يصعد بالانسان عبر التكليف، ومائالثواب والعقاب إلاّ اجراءات احترازية ليتحقق أكبر قدر ممكن من العدل وقيم الاخلاق في حياة الجماعة الانسانية!

لم غاب النص عن ذاكرة هؤلاء القراء المخلصين ألم يقرؤا النص الالهي وهو يقول: (وما خلقت الجن والانس إلاّ ليعبدون)(96). فجاءت عبادة الله وطاعته الغرض الرئيسي من الخلق، وما طاعة الواجبات الاخلاقية إلاّ تجل من تجليات طاعة العدل المطلق والخير التام. أجل فاطاعة الله في افق الحكمة العملية الرفيع تعني الخضوع أمام أوامر التجسيد المطلق للخير وللعدل وللصدق وللوفاء، ولكل ما يستطيع إدراكه عقل الادمي من واجبات أخلاقية، وما يترتب عليها من قيم متعالية.

خاتمة البحث

أظن ان المتابعة المتقدمة تتيح لنا فرصة الوقوف على القاعدة السليمة لمعالجة ما أجلنا تحديد الموقف منه من أسئلة: هل يصح لنا القول ان الطوسي أسس علم الكلام الفلسفي؟ هل الطوسي فيلسوف في مواقفه من اشكاليات الحكمة العملية أم هو متكلم؟ وهل للحكماء موقف مختلف . من حيث الاساس . عن موقف المتكلمين من قضايا الحكمة العملية؟ وأين يقف الطوسي في اطار تيارات مدرسة العقل الكلامية، ما هي جذوره، وفي أي التيارات يصب، ومن أيها استقى أفكاره؟

هذه أسئلة البحث الاساسية، التي طرحت بشكل عام محددة واضحة في ثنايا ما تقدم من متابعة، وقد يكون بعضها مضمراً، لكن اثارته وطرحه بشكل سافر أمر تفرضه ضرورات البحث المنهجي.

ولعل موقف الحكماء من قضايا الحكمة العملية هو من أكثر المواقف تجلياً خلال بحثنا المتقدم: حيث تابع أكبر حكماء الاسلام (ابن سينا) متابعة شملت آراءه المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية، واعتمدت أهم دراساته.

اتضح عبر متابعتنا ان موقف الحكماء المسلمين من قضايا الحكمة العملية لا يطيق التأويل الذي يحلو لبعض المعاصرين فرضه تعسفاً على نصوص هؤلاء المفكرين. ولعل القطب الرازي من الاقدمين هو أوّل من حاول ممارسه مثل هذا التأويل، الذي أفضى بالرازي إلى الوقوع في تهافت لا يخفى على متابع. وقد امطنا اللثام عن ذلك في عرضنا المتقدم.

ان الحكماء في مواقفهم المنطقية لا يدعون شكا في تفسير الاحكام العملية، بما يخرجها من دائرة العقل الاولي، ويدخلها في اطار التدبير والتواضع والشهرة. أضف إلى ذلك ان نظامهم الفكري لم يسمح لاحكام الحسن والقبح كي تكون مقياساً فيما يستنبطون من نظام وجودي. بل أكدوا على استبعادها وهم على وعي أكيد بمواقف المتكلمين ومناهجهم.

لقد استطاعت فقرات بحثنا المتقدمة ان توضح بجلاء الموقف المدرسي للحكمة الاسلاميّة من قضايا الحكمة العملية، على مستوى هويتها وعلى مستوى توظيفها في تفسير نظام الوجود، وعلى مستوى تفسير الفلاسفة لقضايا العقيدة الدينية الرئيسية.

ولم يغفل البحث في عرضه وتفسيره لموقف الفلاسفة المسلمين الملاحظة النقدية. بل سجلنا بما أتاحته فرصة البحث من مجال ملاحظات أساسية على اتجاه الحكماء. ونحن نظن ان هذه الملاحظات جاءت تبعاً لدراسة وتأمل فيما طرحه هؤلاء الباحثون من أفكار. على ان هذه الملاحظات تمثل في النهاية الطريق والغاية التي على البحث العملي الجاد ان يسلكها. فالفهم يستهدف ـ رغم كونه هدفاً متعالياً ـ القناعة التصديقية، والاخيرة توأم الملاحظة النقدية.

على أي حال هناك اتجاهان في تفسير الاحكام العملية، اتجاه مدرسة الحكماء المسلمين، الذي يمثل امتداداً لتيار الحكمة الوافدة من غرب المعمورة، واتجاه مدرسة العقل الكلامية. أجل فعلم الكلام بتياره الاشعري وجذوره السلفية ـ وان سلخ من العقل قدرته على التحسين والتقبيح، وأناط أمر ذلك بالشريعة والمشرع الالهي ـ لكنه يتجه في حججه عامة صوب اعتبارية الاحكام العملية. ويبقى التيار المعتزلي وعامة الامامية الممثل الرئيس لنظرية منح الاحكام العملية طابعاً عقلياً، يتعالى على الاعتبار والمواضعة، ويشكل مقياساً لاخلاقية الشرائع(97).

في هذا الضوء نطرح الاستفهام التالي: هل يصح ـ على مستوى الحكمة العملية ـ ان يقال ان هناك تأسيساً فلسفياً لعلم الكلام؟ ومن ثم هل يصح الادعاء القائل ان الطوسي ـ على مستوى الحكمة العملية ـ مؤسس لعلم الكلام الفلسفي؟

ان مقولة التأسيس الفلسفي لعلم الكلام مقولة متهافتة، على مستوى الحكمة العملية؛ لوضوح التعارض بين اتجاه الحكماء واتجاه المتكلمين الذي تبناه الطوسي في تفسير الاحكام العملية فبعد ان عزف متكلموا مدرسة العقل عن اتجاه الحكماء في عد الاحكام العملية أحكاماً اعتبارية تستمد وجودها من المواضعة والاعتبار العام، واتجهوا نحو استخلاصها من العقل. كيف يمارس الطوسي تأسيساً فلسفياً في علم الكلام، وهو يتبنى في اطار هذا العلم الاتجاه المعارض اساساً لاتجاه الفلاسفة في تفسير الاحكام العملية؟!

لقد اتضح عبر متابعتنا المتقدمة ان الطوسي انتهج نفس السياق واعتمد روح المنهج الكلامي في طرح ومعالجة الاشكاليات الرئيسية للعقل العملي. الطرح والسياق والمعالجة التي لم يرتضها الحكماء، فمبادئ الحسن والقبح لم تكن لدى الفلاسفة سوى مشهورات لا تدخل في صناعة البرهان. ومن ثم استبعدوها بشكل تام عن البحث في نظرية الوجود، وفي تحديد صفات الفعل الالهي. بينا جاءت في فكر متكلمي مدرسة العقل مبادئ عقلية توزن في ضوءها صفات الفعل الالهي، وهذا ما فعله الطوسي في تجريد الاعتقاد.

نعم لاحظنا الطوسي في "نقد المحصل" يميل لوجهة نظر الحكماء في موضوع غرضية الافعال الالهية. كما لاحظناه وهو يسجل نصاً في التجريد ضمن أبحاث الوجود. يؤكد فيه مذهب الحكماء في خيرية الوجود، هذا المذهب الذي يشكل أهم ركائز مبدأ "العناية" والقاعدة الاساسية التي يعالج الفلاسفة على أساسها مشكلة وقوع الشرفي العالم. ولاحظناه في التجريد أيضاً، وهو يضيف دليلاً إلى الادلة الكلامية على حسن التكليف، وقد أكد شراحه ان هذا الدليل يمثل في جوهره القواعد التي اعتمدها الشيخ الرئيس في إثبات النبوة والجزاء.

كل هذا يؤكد ان الرجل لم ينسلخ عن مدرسة الفلاسفة، بل بقي حتى آخريات حياته على صلة مع فكر الحكماء، هذه الصلة التي لم نستطع تحديد مداها في مراحل الطوسي الاولى، وعلى وجه التحديد في موضع بحثنا (الحكمة العملية)؛ إذ اشترط الطوسي في بحث الالهيات من "الاشارات" شرطه الذي نوهنا به، الشرط الذي يتعذر معه منهجياً تحميل الرجل ما لم يتحمل مسؤوليته، والامر كذلك كما تقدمت الاشارة بالنسبة إلى كتابه "أخلاق ناصري".

أما في نقده للمحصل فنحن وان لاحظنا اتجاها لدى الطوسي في استخدام بعض قواعد مبدأ "العناية" في موضوع نفي الغرضية عن الافعال الالهية، لكنه لم يطبق مبدأ العناية في سياقه الوجودي، بل جاءت محاولته أقرب إلى التوفيق بين فكر الحكماء وفكر مدرسة العقل الكلامية.

أجل لقد اتجه الطوسي في منطق التجريد اتجاه الحكماء بشكل سافر، حيث قرر ما قرره السلف من حكماء الاسلام بشأن تقييم الاحكام العملية، حيث عدها في زمرة المشهورات والقضايا التي تخضع للمواضعة وتخلقها ضرورات التدبير.

لكنه سرعان ما تمسك وهو ينتقل في "التجريد" إلى علم الكلام بالمنهج الذي اختطته المدرسة العقلية في علم الكلام. فتابع في "تجريد الاعتقاد" الخطوات التقليدية والمشكلات المألوفة في دائرة البحث الكلامي. فجاءت مفردات بحثه مطابقة تماماً للتقليد الذي سار عليه علم الكلام في عصر النضج. وقامت معالجاته على أساس عقليه الاحكام العملية وبداهتها، على نقيض المبنى الذي شيده في منطق التجريد من كون الاحكام العملية مشهورات لا تدخل في دائرة الاولي والبديهي، وليست لها من دعامة عقلية، وراء الاتفاق والمواضعة.

ولكن أين يقف الطوسي في دائرة مدرسة العقل الكلامية؟ لا شك ان الرجل تبنى مجمل النظام الاعتقادي لمذهب الشيعة الامامية، واستخدم نفس النهج العقلي الكلامي الذي استخدمه السلف من متكلمي المذهب، رغم احتفاظه باجتهاداته الخاصة ضمن الدائرة العامة للمذهب. وقد سجل البحث المتقدم نماذج لهذه الاجتهادات، التي خالف فيها الطوسي سلفه من علماء الامامية.

والملاحظ ان مرجع الخلاف الذي ارتكبه الطوسي يتركز في ما اختاره من اتجاه بين اتجاهات مدرسة العقل الكلامية نفسها. وقد لاحظنا ان الطوسي تأثر كثيراً بالمتكلم المعتزلي المشهور أبي الحسين البصري، وتابعه في مواضع متعددة، متجاوزاً خيارات سلفه.

وقد لاحظنا تأثير اجتهادات الطوسي على خيارات متكلمي مدرسة الحلة، هذه المدرسة التي مارس الرجل فيها شطره الاخير من حياته العلمية. والسؤال المطروح هنا: هل جاءت خيارات الطوسي الكلامية من خارج محيط مدرسه الحلة أم انها خيارات كانت مطروحة في أروقة تلك المدرسة؟

لا شك ان مدرسة الحلة أبان مرحلة احتكاك الطوسي بها كانت مدرسة حافلة برجال، ورثوا عطاء مدرسة بغداد الكلامية بتفاصيله، ووقفوا على محاور الخلاف الكلامي واجتهادات رواد مدرسة العقل. وكانت مدرسة الحلة مدرسة (اجتهاد) يحق لها ما يحق لمدارس الاجتهاد في تاريخ الفكر الامامي، من نقد وتعديل واختيار.

ومن ثم استبعد ان تكون خيارات الطوسي مستوحاة من خارج اطار الجدل الدائر في محيط مدرسة الحلة.

ومن الطبيعي ان تكون خيارات الطوسي، الشخصية العلمية الفذة والنافذة، ذات تأثير على جو مدرسة الحلة وخيارات باحثيها. لكننا لاحظنا ان التأثير الذي أوقعته خيارات الطوسي الكلامية تم في جو يستعصي على التقليد والتسليم، ومن ثم لاحظ البحث محاولات متكلمي مدرسة الحلة الاجتهادية، وهي تتجه صوب معارضة أفكار الطوسي، والانتصار لخيارات أخرى.

وأخيراً هل استطاع بحثنا ان ينير العتمة، التي صاحبت حياة وفكر نصير الدين الطوسي؟ لقد عمد الرجل في ما حرره من دراسات أبان فترة حياته في قلاع الاسماعيليين إلى عدم تحمل مسؤولية الفكر العقيدي المطروح في ثنايا ما شرح أو حرر من مؤلفات. نعم الفكر العقيدي، فهو يشترط في أبحاث الفلسفة على نفسه ان لا يتعرض لنقد ما يجده مخالفاً لمعتقده، وهذا الشرط أشرنا إليه في الملاحظة المنهجية التي تقدمت. لكنه في شرح منطق "الاشارات" يقول بشأن شروط الشارحين:

"اللهم إلاّ إذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض أو تصريح... وأشير إلى أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح، مما ليس في مسائل الكتاب بقادح، وأتلقى ما يتوجه منها عليها بالاعتراف"(98).

تلاحظ ان الطوسي في المنطق والمعرفة المشاعة المنضبطة سمح لنفسه بالنقد والاصحار بوجهات نظره. لكنه أقلع عن الافصاح في أبحاث الفلسفة، لانها مثار الخلافات العقائدية

والمذهبية. وهذه الظاهرة ترتبط بمجمل حياته السياسية، والكشف عن مكامن وأسرار شخصية الرجل أمر تتحمل مسؤوليته الدراسات الشاملة عن الطوسي.

أما دراستنا فقد تكفلت البحث في الحكمة العملية ومواقف الطوسي منها. وقد استطعنا في ضوء الوثائق المتاحة ان نستنتج ان الرجل قد مارس الحكمة بكل أبعادها، وتعلم في مدرسة الفلاسفة، وتشرب تعاليمهم. لكننا لم نستطع ان نجزم بان الطوسي . رغم ما يظهر لديه من ميول لنظريات الفلاسفة في معالجة مشكلات الحكمة العملية . : تبنى في مراحله الاولى اتجاه الحكماء.

لكن الوثائق أتاحت لنا الاطمئنان بان صاحبنا اختار بوضوح اتجاه مدرسة العقل الكلامية في آخر مؤلفاته "تجريد الاعتقاد"، دون ان يجد أي تعارض بين هذا الخيار، وبين اختياره في "منطق التجريد" نظرية الحكماء المنطقية وتصنيف الاحكام العملية على المشهورات وفن الجدل.

هوية الاحكام العملية

هل الاحكام العملية تخضع لقوانين القضايا الاخبارية؟ هل توصف جملة "الكذب لا ينبغي فعله" أو "الوفاء بالامانة واجب" بالصدق أو الكذب، أي تخضع لاحكام نظرية الصدق وفق قانون المنطق؟ هل الاحكام الاخلاقية وعامة أحكام الواجب والتدبير قضايا اخبارية أم انها جمل انشائية؟ هذه أسئلة تبحث في الصميم عن هوية الاحكام العملية. وقد أُثير البحث حولها حديثاً وازداد الاهتمام بهذا البحث في دائرتين ثقافيتين تحكمهما قطيعة، أعني دائرة الحكمة الغربية الحديثة، ودائرة البحث في علم أصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة. دون ان تعني هذه الاثارة ان البحث حول هذا الموضوع جديد كل الجدة على محيط المعرفة الفلسفية في تاريخها الطويل.

لنلقي نظرة على الاثارة الحديثة لهذا البحث، حيث وقعت في زمن متقارب وفي دائرتين منفصلتين تماماً. ففي مطلع القرن العشرين أفضت اتجاهات البحث في حلقة فينا، التي صارت تعرف بالمدرسة الوضعية المنطقية، ودراسات مور وراسل فيما يُعرف بالمدرسة التحليلية إلى تركيز الاهتمام على تحليل هوية القضايا والاحكام، ومن ثمّ تحديد هوية القضية العلمية، ومصير المعرفة الانسانية، ولم تخرج الاحكام العملية من دائرة هذا الاهتمام، بل خضعت للدرس والتحليل في ضوء معايير المدرسة الوضعية، وقدمت هذه المدرسة اتجاهاً في درس وتحليل هوية الاحكام العملية، تحدد في ضوء دراسات أحد أقطاب هذه المدرسة (الفرد جولز آير)، ولم تعقم المحاولات في طول هذا الاتجاه، بل لا زال الجدل قائماً في محيط الحكمة الغربية حول تحديد هوية الاحكام العملية.

وفي مطلع القرن العشرين أيضاً وفي دائرة حكمة الشرق، وفي زاوية يُحجب عنها النور، أعني في محيط مدرسة الفقه الامامي في النجف الاشرف، طرحت أبحاث الشيخ محمد حسين الاصفهاني وأبحاث علمين من تلامذته العلاّمة الشيخ محمد رضا المظفر والعلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، طرحت اشكالية "هوية الاحكام العملية" فتبنت هذه الابحاث نظرية الحكماء في تفسير هوية الاحكام العملية، وبهذا خالفت السائد والمشهور من نظرية في أوساط علماء أصول الفقه الامامي، حيث تلتزم هذه الاوساط وتتبنى نظرية علماء الكلام فيما اسميته بمدرسة العقل الكلامية، ولا يزال الجدل قائماً في أطراف هذا البحث، ولم يُحسم الخلاف بعد، وان تكاد الكفة تميل . لاسباب تستدعي الفحص . لاجراء مصالحة بين اتجاه الحكمة والكلام، بتطويع اتجاه الحكماء وتفسيره في ضوء معطيات مدرسة العقل الكلامية.

أما ما المقصود باتجاه الحكماء؟ فهو اتجاه الفلاسفة الاسلاميين واعلام المدرسة الارسطية، التي يمكن تلمسها بوضوح في نظرية البرهان من أبحاثهم المنطقية. وهذا يعني ان

البحث في هوية الاحكام العملية لم يكن مغفلاً في أبحاث السلف من الحكماء. بل جاءت أبحاث المتأخرين من علماء أصول الفقه الامامي على قاعدة أبحاث السلف من الحكماء، كما جاء الدرس المعاصر في عالم الغرب امتداداً لما أثارته الحكمة الغربية الحديثة من بحث حول هوية القضايا، على يد أهم وأخطر حكماء السلف في هذه الحكمة (عما نوئيل كَنْت)، ومن قبله (دافيد هيوم).

بغية ضبط البحث الذي نرد تفاصيله لا بدّ من الاشارة إلى ما أنجزته في بحوث سابقاً بهذا الصدد. فقد تناولت درس هوية الاحكام العملية في دراستي "الاسس العقلية". عبر تفاصيل جزئيها، وتناولت بالتحديد في الجزء الاوّل موضوع "اخبارية أم انشائية" أحكام العقل العملي. ومن ثم سوف أتجنب تكرار ما جاء في "الاسس العقلية" وأقصر البحث على ما أستجد لدي من أفكار، وعلى ما لم تستوعبه دراساتي السابقة، وأقدر ضرورة طرحه وتثوير البحث في أطرافه.

مصير اتجاه مدرسة الحكماء:

ذهب الحكماء إلى ان الاحكام العملية تدخل في دائرة (المشهورات والاراء المحمودة)، وهي خارجة عن اطار القضايا البرهانية. وهي مدركات بعدية يدركها العقل جراء التربية والتدريب، ولا تدرك ببداهة العقل، كما هو الحال في مبادئ البرهان الست. بل تتقرر على أساس الاتفاق العام، وفي ضوء المصالح التي تكتشفها الجماعة الانسانية.

في ضوء هذا المذهب تضحى الاحكام العملية جملاً انشائية، تحمل أحكام الواجب على الموضوعات انشاءً، لا حكاية وأخباراً، فليس لهذه الاحكام واقع تحكي عنه، وتتصدى للاخبار عما فيه. ومن ثم لا تحكمها قواعد نظرية الصدق المنطقية. كما تضحى الاحكام العملية على أساس مذهب الحكماء اعتبارات ومواضعات وليست أحكاماً حقيقية، يمكن أن تنطبق عليها قواعد نظرية البرهان الارسطية.

أثارت أبحاث السيد الخوئي في علم أصول الفقه اشكالية (اخبارية أم انشائية) الاحكام العملية، وطرحها أستاذنا السيد محمد باقر الصدر في أبحاثه الاصولية، وقد عالجنا هذه الاشكالية في دراستنا "الاسس العقلية"(99). وسوف نشبع البحث ونعمّقه فيما يأتي عبر هذه الدراسة من معالجة مآل اتجاهات الحكمة العملية في غرب المعمورة.

أما موضوع اعتبارية الاحكام العملية فهو موضوع لم يتسرب من فكر الحكماء إلى الجدل التاريخي الكلامي حول (حسن الافعال وقبحها)، إلاّ ما لاحظته لدى الامام الغزالي في "المستصفى"، حيث استخدم إمام الاشعرية أدوات واتجاهات الحكماء في محاكمة اتجاه خصمه (مدرسة العقل الكلامية). إلاّ ان فيلسوفاً أصولياً في مدرسة النجف الاشرف الحديثة

أعاد الحيوية لمذهب الحكماء في اعتبارية الاحكام العملية، وتابعه تلميذاه المظفر والطباطبائي في تأكيد هذا الاتجاه، بل أفاض الثاني عبر دراسات مستقلة في عرض هذا الاتجاه وتبنيه، وطرح أساس معرفي شامل للتمييز بين الاعتبار والحقيقة.

لقد وقفت في دراستي "الاسس العقلية" عند اتجاهات العلاّمة الطباطبائي ونظريته في ميدان الاحكام العملية، وعالجتها عرضاً ونقداً. كما عمدت إلى عرض الاتجاه المعارض تماماً لاتجاه العلاّمة، الذي طرحه أحد تلامذته، أعني اتجاه الدكتور مهدي حائري، حيث وقف الاخير موقفاً مناقضاً تماماً لموقف أستاذه في عد الاحكام العملية أحكاماً حقيقية تخضع لقوانين الواقع، بل كل الاعتبارات ما هي إلاّ جزء من هرم الوجود. وقد حاولت في الجزء الاوّل من "الاسس العقلية" الوقوف نقدياً من اتجاهات الدكتور حائري.

إلاّ ان اتجاه الحكماء في عد أحكام العقل العملي ضمن زمرة الاحكام الاعتبارية يعني الغاء أي طابع عقلي للاحكام الاخلاقية، بل اقامة الاخلاق والحكمة العملية على أساس تجريبي خالص يرتبط ارتباطاً مباشراً بالجانب البيولوجي من حياة البشر والجانب المصلحي في بناء الاجتماع الانساني. وهذا أمر قد نوافق على صدوره من باحث كـ "هربرت سبنسر" أو "ليفي بريل"، أي نجده منسجماً مع المنطلقات المعرفية لهؤلاء الباحثين. أما ان يصدر من حكماء مدرسة العقل المعرفية فهو أمر يبعث على الاستغراب في الحد الادنى.

هذا مضافاً إلى مشكلة جادة يثيرها هذا الاتجاه، وهي مشكلة التهافت وعدم الاتساق بين التقويم المنطقي للاحكام العملية وبين سائر مواقف الحكماء الاخرى، خصوصاً في أبحاث الالهيات بالمعنى الاخص؛ إذ كيف يمكن لفيلسوف أن يقرر "وقد ذهبت الاشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جداً في العقل..... والتزموا انه ليس هاهنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور. وهذا في غاية الشناعة.... وذلك انه إذا فرضنا انه لا يتصف بعدل أصلاً، بطل ما يعقل من ان هاهنا أشياء هي في نفسها عدل وخير، وأشياء هي في نفسها جور وشر"(100).

ولاخر ان يقول "ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة، ويقال شر لمبادئها من الاخلاق.... والشر الذي هو في الافعال هو أيضاً انما هو بالقياس إلى من يفقد كماله مثل الظلم... وكذلك الاخلاق انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنه لاعدام النفس كمالات يجب ان تكون لها"(101).

ويقول "ولا يمكن ان يكون جمال أو بهاء فوق ان تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من جهة، فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له"(102).

كيف يمكن لهؤلاء الحكماء اكتشاف العدل والخير المحض وبالذات، ومعرفة مبادئ الشر الاخلاقي، وتحديد الافعال التي هي شر وظلم، على أساس من الاراء المحمودة والمشهورات التي تقوم على هدي الاتفاق والمواضعة! فهل يمكن ان تكون المشهورات مادة لادلة الحكماء البرهانية؟ ألم يقصد الحكماء من إثبات الخيرية المحضة لذات الباري الاثبات البرهاني، فكيف يتسنى لهم مثل هذا الاثبات والخير وما يجب فعله مفاهيم تتحدد وفق المواضعة والاتفاق؟

لكن عدم الاتساق الذي يلاحظ على موقف الحكماء، وما يثيره من دهشة واستغراب لا يصح ان يكون باعثاً لتأويل متعسف لكلمات الاوائل، كما لا يصح علمياً ان يكون مسوغاً لتحميل الشيخ الرئيس مسؤولية هذا الارباك، والتحامل على أحد أكبر حكماء الاسلام. ثم كيف يمكن ان نبرئ ساحة أرسطو، ونصنفه على حكماء مدرسة العقل في الحكمة العملية والاخلاق؟! وأكتفي هنا بذكر بعض الاشارات التي تؤكد اتساق موقف الشيخ الرئيس في تقويم أحكام العقل العملي مع موقف سلفه المعلم الاول:

1 . ان أكبر خصوم الفلاسفة في تاريخ الفكر الاسلامي وأعرفهم بمواطن الجدل (أبو حامد الغزالي) يقرر مذهب الحكماء في مقاصد الفلاسفة، فيقول: "أما المشهورات فهي قضايا لا يعول فيها إلاّ على مجرد الشهرة، ونظر العوام.....

مثل قولك: الكذب قبيح. والنبي ينبغي ان لا يعذب. ولا يدخل الحمام بغير مئزر بحيث تنكشف العورة. والعدل واجب. والظلم قبيح. وأمثاله.

وهذه أمور تتكرر على السمع من الصبا، ويتفق عليه أهل البلاد لمصالح معاشهم، فتسارع النفوس إلى قبولها، لكثرة الالف... ولو قدر الانسان نفسه، وقد خلق عاقلاً، ولم يؤدب باستصلاح، ولم يتشبث بخلق، ولم يأنس باعتياد. وأورد على عقله هذه القضايا أمكنه الامتناع عن قبولها، لا كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد"(103).

واستشهادنا بالغزالي له دلالته الكبيرة في هذا المجال، إذ حمّل الرجل نفسه رسالة نقد الفلسفة والبحث عن مثالبها. ولا شك ان امام الاشعرية . وهو واسع الاطلاع . سوف تغمره السعادة حينما يجد خصمه اللدود الاخر (المعتزلة) متفقين في الرأي مع الحكماء في تقويم الاحكام العملية، لكنه سجل الرأي، الذي لم يختلف حول نسبته إلى الحكماء عامة الباحثين.

2 . ان كبار الباحثين في الاصول اليونانية لحكمة أرسطو العملية أكدوا ان أرسطو لم يعتمد في حكمته العملية على قواعد العقل، بل لم أعثر على من ادعى خلاف ذلك في موكب الباحثين المحدثين. "فهم يرون ان الاسس الميتافيزيقية تتعلق في نظر أرسطو بموضوع آخر من الفلسفة، لان الخير في ذاته لا يمكن ان يتحقق في الواقع أو يحوزه إنسان. أما نظرية الخير فيجب ان تكون عملية أصلاً... وليدلل على ان منهج الاخلاق عملي

ومحدد... وان النسق اللازم له: استقراء الواقع والصعود إلى النظريات لا الصدور عن المبادئ أو الاصول"(104).

يقول دلبوس: "ان الخلاف بين أرسطو وكَنْت هو في تصورهما للعلاقة بين النظرية والتطبيق، فأرسطو يرى ان النظرية تترتب على التطبيق"(105).

3 . ان مذهب أرسطو في الاخلاق مذهب في الفضيلة، لم يستند نظرياً على نسق نظري تسوغه نظرية البرهان في مفهومها الارسطي، بل اعتمد على الاستقراء والملاحظة، واتكأ أساساً على قيام الاخلاق في حياة الجماعة الانسانية، فالفضائل من وجهة نظر أرسطو تتبلور في ظل المدينة. وهذا ما ينسجم تماماً مع اخضاع الاحكام العملية لاعتبارات الجماعة الانسانية.

على أي حال أثارت اتجاهات ابن سينا في عدِّ الاحكام العملية من المشهورات والاراء المحمودة حماس بعض أنصار الحكماء فهرعوا متشبثين بتأويل للنصوص، يمثل في أحسن الحالات دليلاً على عقم محاولات المتشبثين، وتأكيداً لمذهب الحكماء في اعتبارية الاحكام العملية. ولعل أوفق المحاولات التي يمكن ان يركب سبيلها المتحمسون للمنهج الارسطي العقلي في المعرفة الانسانية هي تلك المحاولات التي سعت إلى بحث مستأنف في طبيعة الاحكام العملية، لتخلص إلى القول بان هذه الاحكام في جوهرها قضايا حقيقية إخبارية، تدخل في صميم نظرية الوجود، وتخضع لقوانين نظرية البرهان وأحكام القضايا الحقيقية الوجودية، وانّى لهذه المحاولات من النجاح!

والاوفق . من وجهة نظري وأنا من الذاهبين إلى ان الحكماء قرروا اعتبارية الاحكام العملية، وأطلقوها من قيود نظرية البرهان . ان نبحث عن سر التهافت والارباك بين موقف الحكماء من الاحكام العملية وبين مواقفهم الاخرى. هل من تفسير لموقف الحكماء؟ سوف أحاول الاجابة على هذا الاستفهام بادئاً من مراجعة وصفية لما أنجزه الحكماء في مجال نظرية البرهان، ولموقفهم من النظرية الاخلاقية، واضعاً هذه الاجابة في ما يلي من فقرات:

اولاً: تبنى الحكماء المسلمون نظرية البرهان الارسطية، أي نظرية (العلم)، التي طرحها أرسطو. حيث ذهب إلى ان العلم يصبو إلى (اليقين)، واليقين بتمامه لا يحصل إلاّ عبر اليقين المنطقي، الذي لا يسمح بأي احتمال للخلاف، فيكون يقيناً بصدق النسبة في قضايا العلم، توأماً ليقين باستحالة نقيضها. هذا هو هدف العلم في مدرسة أرسطو، ولا يتسنى بلوغ هذا الهدف إلاّ باداة (البرهان)، حيث يوفر بمادته وصورته اليقينين.

البرهان في صورته القياسية يورث اليقين بالنتيجة، إذ القياس ضمان منطقي لسلامة الاستنتاج على قاعدة استحالة اجتماع النقيضين. أما مادة البرهان، أي مادة القضايا

البرهانية، فلا تورث اليقين ما لم تستند العلاقة بين المحمول والموضوع في القضية البرهانية إلى قاعدة عقلية، توفر بدورها لتلك العلاقة ثبوتاً وتقرراً يستحيل ان ينفك الموضوع عن محموله. وبهذا يضمن للاستنتاج البرهاني إثبات العلاقة بين الموضوع والمحمول ثبوتاً ضرورياً، يكون متعلقاً لليقين بثبوت النسبة واستحالة انفكاكها.

من هنا أضحى واضحاً ان قضايا العلم في مدرسة أرسطو، مضافاً إلى اتصافها بالعموم والدوام لا بدّ ان تتصف بالضرورة، أي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع. سواء استندت هذه الضرورة إلى العلاقة الذاتية بين الموضوع والمحمول، أم استندت لوجود رباط ضروري علّي بين ماهيتي الموضوع والمحمول.

ولا أدري أيهما الاسبق في ذهن أرسطو، وما هي طبيعة العلاقة في جدل عقل أرسطو بين نظرته المعرفية وموقفه المنطقي من العلم والمعرفة العلمية، وبين نظرته الكونية وفهمه للطبيعة. حيث استحال العالم في ذهن أرسطو إلى سلسلة مترابطة من العلاقات الضرورية التي لا تقبل الانفصام، عالم متماسك في كائناته تماسك ذرات الحديد في ضوء العين المجردة، وعلم متماسك تربطه سلسلة من العلاقات الضرورية التي لا انفصام لها.

إذن فالضرورة الوجودية تحكم مفردات هرم الوجود برباطها الوثيق، كما تحكم مفردات هرم المعرفة الانسانية الحقة بهذا الرباط. هذه المعرفة التي لكي تكون علماً ويقيناً ومن ثم تتوفر على صدقها مع واقعها الضروري، لابد ان تكون ضرورية. وبهذا لا بدّ ان تكون المعرفة الانسانية بحقائق العالم عقلية حقاً، أي ان تنطلق وتتكأ على مبادئ العقل الضرورية.

ومن هنا تصبح قضايا المعرفة الانسانية ـ حسب وجهة نظر المدرسة الارسطية ـ قضايا عقلية. وهذه القضايا بحكم الرباط الضروري بين محمولها وموضوعها يستحيل ان يطرأ عليها التخصيص؛ إذ التخصيص يعادل سلب الذات عن الذاتيات أو سلب العلّة عن معلولها. فما دامت أحكام العقل ضرورية مطلقة، وثبوت المحمول للموضوع فيها يستحيل ارتفاعه، فسوف يستحيل بذلك عروض التخصيص على أحكام العقل؛ إذ التخصيص يعادل سلب الضرورة، ويعني إمكانية تخلف المحمول عن موضوعه.

ثانياً: أنصبت جهود الحكماء في الحكمة العملية على تدبير المدينة والمنزل وتحديد أحكام السلوك بوصفها أحكاماً تدبيرية تنتظم الافعال عملياً، في عالم واقعها الخارجي. ومن الملاحظ ان أحكام الافعال وهي تتحرك عملياً في أرض الواقع لا تكون عملية، ولا تتسم بالحكمة إذا جعلناها أحكاماً آبية عن التخصيص والاستثناء.

إذ كيف يمكن ان تكون أحكام الواجب عملية، وهي مطلقة شاملة لكل حالات الانسان؟! وكيف يمكن ان تكون أحكام الواجب والضرورات الاخلاقية مطلقة والافعال في أرض الواقع

تتعارض وتتداخل؟! أجل ان تأسيس حكمة عملية تنظر إلى عالم الافعال الخارجي لا بدّ ان تأخذ بنظر اعتبارها ـ لكي تحافظ على سمتها الحكيمة ـ واقع الافعال الموضوعي، وما يطرأ عليها من حالات، وما يعتري المخاطب من معوقات.

أجل، ان كل فعل من الافعال الانسانية في عالم الخارج لا يوجد بذاته، وانما يوجد بفاعله، وتوأم ما يلابسه من حالات وظروف. فالفعل في العالم الموضوعي لا ينفك عن المعوقات والمزاحمات. خذ أي فعل من الافعال سوف تجد انك حينما تريد ان تحمل عليه سمة الواجب فعليك ان تقوّمه إلى جانب سائر ملابساته. فإذا سُئلت عن قضية من القضايا أو حدث من الاحداث، وأردت الاجابة التي هي فعل من الافعال تجد ان الاجابة الصادقة قد تؤدي إلى المس من كرامة المخاطب أو تؤدي إلى هلاكك أو حرمانك من حق أكيد وحاجة ملحة وهكذا. ولكي تحمل سمة الواجب على الفعل عليك بالموازنة آخذاً بالاعتبار قدرتك الارادية على تحمل عواقب امتثال الواجب.

من هنا فأحكام التشريع الاخلاقي، أي شرعة الاخلاق وما يسميه كَنْت "مذهب الفضيلة" لا بدّ ان تأتي مرنة مطواعة للتقييد والتخصيص والاستثناء.

ثالثاً: ان نهج الحكماء المسلمين في علم الاخلاق مستوحىً برمته من حكمة اليونان، وإذا أردنا ان ننصف التاريخ الفكري والثقافي للمسلمين فما علينا إلاّ ان نقرر ان الحكمة العملية التي طُرحت في ضوء الجدل الكلامي هي الانتاج الاسلامي الاصيل، إذ توفرت هذه الحكمة على كل عناصر الابداع وسمات الانتاج الداخلي. بينا لم يمثل الحكماء المسلمون إلاّ دور اعادة انتاج الحكمة العملية اليونانية، مادةً ومنهجاً. وكل ما حققوه من ابداع أو تجديد لم يخرج عن فلك الروح اليونانية.

ان انتاج أرسطو في الحكمة العملية ما هو إلاّ مذهب في الفضيلة، ومحاولات تدبيرية لتوجيه السلوك، الصق ما تكون بتشريع أخلاقي عملي. بل الحكمة العملية اليونانية باسرها ما هي إلاّ مذهب في السعادة، أي اتجاهات تدبيرية لتحقيق السعادة، ولم تأخذ بنظر اعتبارها تأسيس مبادئ نظرية للاخلاق.

أما علم الكلام الاسلامي فقد انطلق الجدل بين مدارسه من قاعدة تأسيس المبادئ النظرية للحكمة العملية. وتمخض عن الجدل الكلامي مذهب عقلي في الحكمة العملية، هذا المذهب الذي مهما اختلفت مواقفنا منه فهو يمثل ـ حسب وجهة نظري ـ الوجه الحقيقي للانتاج العقلي الاسلامي.

رابعاً: عكف الحكماء على تحديد ما هو برهاني من الاحكام، يدخل في دائرة العلم، وما يخرج عن هذه الدائرة من الاحكام. فلاحظوا ان الاحكام التدبيرية التي تتحدث عما ينبغي فعله أحكام يدخل التغيير وعدم الثبات في صميمها، ولا يسع لحكيم ان يقرر لها الاطلاق. انها أحكام تتحدث عما يجب وتقرر ضرورة عملية للافعال، لكن هذه الضرورة ليست على غرار الضرورة الوجودية، التي لا تنفك عن الموجودات، بل يستحيل انفكاكها.

وبهذا تحرم الاحكام العملية عن أي حكم عقلي، لان أحكامها ترتبط بالواقع التجريبي للافعال، بغية تحقيق السعادة لبني الانسان في الحياة المدنية. أما أحكام العقل فهي لا تتلائم بثباتها وضرورتها اللازمة مع واقع حياة المدنية المتغير، والتي تتقرر ضروراته تبعاً لحاجات المجتمع المدني المتغيرة المتحولة.

هذا هو تفسيري لموقف الحكماء وسره، الذي يحار الباحث في إثبات الانسجام والاتساق له مع سائر مواقف الحكماء الاخرى. فالحكماء يعتقدون ان الاحكام العملية لو كانت ذاتية لموضوعاتها لما اعتراها التقييد والتخصيص، ومن ثم فهي ليست عقلية، انما يقررها العقلاء وفقاً لمصالح مدينتهم وحياتهم التي ينشدون لها السعادة.

وفي ضوء هذا المذهب . الذي هو المذهب المنتصر في جدل المعرفة الغربية الحديثة . ليس هناك مقياس علوي تتحدد في ضوءه "المصلحة"، بل يبقى الباب مفتوحاً أمام الهيئة الاجتماعية لتقرر ما ينبغي وما لا ينبغي من الافعال. وبهذا تفقد الحكمة العملية مرتكزها، وتفقد الاخلاق قاعدتها ومسوغ مشروعيتها.

وليس أمام البحث العقلي من سبيل سوى استبصار افق يميز بين الحكمة العملية على مستوى العقل وبين الحكمة العملية كمذهب في الفضيلة وكتشريع أخلاقي أو قل كأخلاق مشرعة. والعقل على المستوى الاوّل يدرك مبادئ الاخلاق ادراكاً أولياً بديهياً، اما على المستوى الثاني فتضحى الاحكام العملية أحكاماً عقلائية، تختلط فيها أحكام العقل بأحكام التجربة. لكنها أحكام غير عقلية على كل حال، انما يستهدي المشرّع بنور حكمة العقل، فيضع قواعده وتشريعاته مهتدياً بهذا النور، ساعياً لكي يبقى هذا النور متوهجاً على أرض الواقع. أي ان أحكام العقل تصبح قيماً ومعاييراً بيد المشرّع يستهدي في ضوءها، وتكون حكماً على أخلاقية تشريعاته.

هذا هو جوهر الاتجاه الذي يتبناه الباحث، وقد تم عرضه في الجزء الثاني من دراستي "الاسس العقلية". وإذ يتجاوز البحث في ضوء هذا الاتجاه الاشكالية، التي أفضت إلى موقف الحكماء، فانما يتجاوزها منطلقاً من أفق خاص في فهم الاحكام العملية، والتمييز بين عالميها، عالم العقل الخالص وعالم الواقع الموضوعي للافعال، كما ينطلق من كسر قيد

حكومة نظرية البرهان على جميع أحكام العقل، إذ للعقل أحكام لا تخضع لنظرية البرهان، وهي الاحكام العملية الاولية.

انشائية الاحكام العملية أم اخباريتها؟

لا زلنا نتحدث في دائرة الشرق، وقد طرحت هذه الاشكالية . كما أشرت . في هذه الدائرة، عبر دراسات علماء أصول الفقه، وعلى وجه التحديد في إبحاث السيد الخوئي الاصولية، وقد ناقشها أستاذنا الصدر، وعرضنا لهذا الموضوع في "الاسس العقلية". وحيث أجد ضرورة بسط وتعميق البحث حول هذا الموضوع أعود لالخّص ما طرح في "الاسس العقلية" أولاً، ثم نتابع البحث.

علّق السيد الصدر على ما يظهر من نصوص أستاذه الخوئي في ذهاب الحكماء إلى ان الاحكام العملية قضايا انشائية، فقال: "انهم يصرحون بان المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم... ومن الواضح ان فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية". وقد أجبت على ذلك بان التصديق بهذه الاحكام لا يقع على كونها وقائع، بل باعتبارها أحكاماً تضمن الصالح العام. ولا أجد هذه الاجابة شافية مقنعة!

نستأنف الحديث فنقول: ان الاحكام العملية يقع التصديق بها كأحكام والتزامات قائمة في حياة الجماعة . من وجهة نظر الحكماء . كما يقع التصديق بكل الاحكام الاعتبارية التي يلتزم بها أبناء العقد الاجتماعي، أو المؤمنون بالديانات والشرائع السماوية. فانا أصدق بأنني ملزم باداء الصلاة والصيام شهر رمضان، فهل يحول هذا التصديق وجوب صيام شهر رمضان وقول المشرع "يجب صوم شهر رمضان" إلى قضية اخبارية؟

ان التصديق بالاحكام العملية لا يحول هذه الاحكام إلى قضايا اخبارية يصح وسمها بالصدق أو الكذب، لان التصديق لا يتعلق بذات الاعتبار، انما ينصب على الخطاب الاعتباري للمصدق والمؤمن بهذاالخطاب. فالمسيحي لا يصدق بوجوب صوم شهر رمضان، أي لا يعتقد بهذا الوجوب، رغم شمول الخطاب له. وأهل الشارقة لا يعتقدون بقبح مد الارجل في مواجهة الجليس فلا يصدقون بالحكم القائل "لا ينبغي مد الارجل في مواجهة الجليس". فالايمان والتصديق بالشرائع والقوانين لا يحولها إلى قضايا اخبارية.

أجل ان الجمل الانشائية تُعد بدلالتها الالتزامية قضايا يمكن وصفها

بالصدق أو الكذب. اما ذات الجملة الانشائية فهي ليست بقضية ولا يصح وسمها بالصدق أو الكذب. فالسائل المستفهم يمكن ان تقول عنه وهو يستفهم انه كاذب، والكذب لا ينصب على الجملة الانشائية التي هي الاستفهام، بل ينصب على دلالة الجملة الالتزامية، حيث تدل

الجملة الاستفهامية التزاماً على جهل المتكلم بالمسألة وطلبه الايضاح، بينا كان السائل عالماً استهدف المماراة والاحراج، فصح وصفه بالكذب، أو وصف استفهامه بالكذب.

ان الانشاءات حينما تقع في عالم الخارج تضحى وقائع، يصح وصفها والاخبار عنها، وعن مداها وأثرها، وهذا الاخبار لم ينشأ جراء كونها قضايا اخبارية. بل تبقى الاعتبارات أحكاماً متقومة بمنشأ اعتبارها، وليست وقائع كونية من نسيج العالم الموضوعي، الذي تحكمه قوانينه الخاصة. فليست هناك علاقات ذاتية موضوعية بين الاحكام الاعتبارية، بل هي أحكام قابلة للجعل، وقابلة للرفع.

ولعلنا نضيف إلى معالجة هذه الاشكالية ايضاحاً حينما نقرأ نص الشيخ الرئيس التالي:

"فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة، بل حسب مناسبتهما للاذهان، وبحسب أصناف التخيل من الانسان. فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة به، واجماع ارباب الملل عليه، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم، حتى انها تبقى في الناس غير مستندة إلى أحد، وتصير شريعة غير مكتوبة، وتجري عليها التربية والتأديب، مثل قولهم: العدل يجب فعله، والكذب لا يجب قوله"(106).

وهناك نص لدى نصير الدين الطوسي في "التجريد" قسم المنطق، ذهب فيه إلى ان المشهور يقابل الشنيع، ومن ثم لا يجب ان يكون صادقاً، أي من أنكر المشهور فهو يرتكب ما يوسم بالشنيع، ولا يصح ان نقول انه كاذب، خلافاً للاحكام البرهانية الاولية والنظرية فهي صادقة وانكارها من حيث كونها تورث اليقين سيكون قولاً مخالفاً للواقع (كذب). "قال: والواجب قبولها مشهورة بحسب الاغلب ولا تنعكس وتستعمل في الجدل لشهرتها لا لوجوب قبولها وليس كل مشهور صادقاً بل المشهور يقابل الشنيع كما ان الصادق يقابل الكاذب"(107).

على أي حال، ليس في وسعنا قبول وجهة نظر المؤولين لنصوص الحكماء. فمواقف مدرسة الحكماء المسلمين . من وجهة نظر متابعتنا . لا تحتمل التأويل، وهي واضحة حسب فهمنا في تبني اتجاه الاعتبار والمواضعة، كأساس لتفسير الاحكام العملية. هذا الاتجاه الذي وجدناه جلياً في نصوص الشيخ الرئيس ومحيط مدرسته بشكل عام، وهو واضح أيضاً في ضوء نصوص مدرسة اصفهان. وقد عضّدت دراستنا عن نصير الدين الطوسي واتجاهاته في الحكمة العملية فهمنا وخيارنا في تفسير اتجاه الحكماء المسلمين.

إذن الاحكام العملية . من وجهة نظر الحكماء . اعتبارات ومواضعات لا تخضع لنظرية الصدق، بل هي جمل انشائية لا توصف بالصدق والكذب، وهما من أحكام القضايا الاخبارية، التي تنبأ عن واقع، انما توصف الاحكام العملية بما يلائم صلاحياتها، من قبول واعتراف أو رفض وتشنيع بها . على حد تعبير نصير الدين الطوسي.

لكن حكيماً من متأخري حكماء المسلمين وهو الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي قرر أمراً آخر بشأن الاحكام العملية والمدركات الاعتبارية بشكل عام. فالطباطبائي في سياق نظرية أشمل من الاحكام العملية ينتهي إلى ان هذه الاحكام اعتبارية في جوهرها، ومن ثمّ فهي أحكام كاذبة. وآية ذلك ان الاعتبار ـ حسب وجهة نظر الطباطبائي ـ يعني اضفاء طابع الواقعية على ما يقع في عالم وهم المعتبر. فحينما يسم الفعل بالوجوب فهو يقوم باضفاء طابع الضرورة والوجوب (القائم بحسب الواقع بين قواه الفعالة وما يصدر عنها من حركات) على الافعال الارادية. عندئذ "ماذا يفعله الباحث الذي يعكف على تحديد صدق وكذب القضايا ومطابقتها وعدم مطابقتها انطلاقاً من وجهة النظر الواقعية، ماذا يفعله هذا الباحث حينما يواجه تلك المفاهيم والقضايا المجازية والاستعارية؟ من الواضح ان هذا الباحث سوف يقرر عدم التطابق بين تلك المفاهيم بمفرداتها مع المصاديق الخارجية، ويقرر أيضاً كذب القضايا التي تؤلفها"(108).

لقد عالجت دراستنا "الاسس العقلية" نظرية الطباطبائي، هذه النظرية التي تشكل محوراً في الجدل الايراني المعاصر حول الحكمة العملية. يهمنا هنا ان نلاحظ صنيع الطباطبائي مقارناً مع اتجاهات في حكمة الغرب

المعاصر. وهي اتجاهات يرتد معضمها إلى الذي بدأ قراءته للحكم الاخلاقي من البحث عن معاني المصطلحات الاخلاقية، فأثار اشكالية هوية هذه الاحكام، أعني "دافيد هيوم"، الذي تشكل اشكالياته مصدر القلق المشروع في البحث العقلي المعاصر.

بدأ هيوم من تحليل المعاني الاخلاقية، أو قل من تحليل محمولات الجمل الاخلاقية، انطلاقاً من مذهبه واتجاهه المعرفي، ذي النزعة التجريبية الخالصة؛ وحيث لم يجد أي واقع موضوعي يمكن مشاهدته أو أي نسبة منطقية أزاء مفاهيمنا عن الحسن والعدل والحاسة الخلقية يستنتج ان دور المصطلح الاخلاقي ليس الحكاية عن الكيفيات والنسب، بل يفيد لوناً من الاحساس.

امتداداً لـ "هيوم" طرح فلاسفة الوضعية المنطقية نظير (آير) و (كارناب) مشروع اخراج الاحكام العملية من دائرة المعرفة والمنطق، فالاحكام العملية ـ حسب هؤلاء ـ ليست قضايا يمكن ان توصف بالصدق والكذب؛ لان المحمولات الاخلاقية ليست جزءً تحليلياً من موضوعاتها، ولا تشير إلى وقائع يمكن التحقق من صدقها تجريبياً، فهي شبه قضايا.

لكننا لاحظنا في متابعة لنصوص (آير) عبر دراستنا "الاسس العقلية" ان (آير) لا يكتفي بسلب سمة الاخبارية عن الاحكام العملية، بل يتعدى ذلك فيسم المفاهيم الاخلاقية بانها مفاهيم كاذبة. بينا يؤكد في نفس الوقت ان الاحكام الاخلاقية لا تخضع لنظرية الصدق لانها

أحكام غير اخبارية، وقد لاحظنا في "الاسس العقلية"(109) تهافتاً بين موقفي (آير) لم نمتلك آنذاك

تفسيراً له، غير ان هناك موقفاً مشابهاً لموقف (آير) لدى (جون ماكي)، يفسر لنا ما لاحظناه من تهافت.

الطباطبائي وجون ماكي:

اختلاف الطباطبائي مع فلاسفة التجريبية المعرفية نظير آير، كارناب، راسل، ماكي... أمر لا يثير استغراباً، لاختلاف القاعدة المعرفية التي يعتمدها الفريقان. فالطباطبائي فيلسوف عقلي معرفياً، تشكل مدركات العقل القاعدة لهرم نظامه المعرفي، فإذا قُدر لمثل هذا الفيلسوف ان يختلف مع أولئك الحكماء الذين ينطلقون في رؤيتهم للاحكام العملية من قاعدة معرفية تجريبية فامرٌ في غاية الانسجام؛ انما المدهش هو لقاء الفريقين!

نظرية (جون ماكي)(110) في تفسير الاحكام العملية تنطلق من موقف معرفي تجريبي دون ريب. لكنها تعتمد على مقدمتين أساسيتين، أو قل تعتمد على منظارين، ففي ضوء منظار التحليل اللغوي لاستخدامات الاحكام العملية ينتهي ماكي إلى "تفسير الطابع الواقعي للغة الاخلاق، أي ذلك الطابع الذي يظهر في استعمالنا للمحمولات الاخلاقية للاشارة إلى الواقع الموضوعي على نحو يفترض احتواءه لقيم أخلاقية"(111). فهناك ميل متأصل في استخدام اللغة الاخلاقية نحو اعتبار الوجوب والضرورة الاخلاقية أمراً قائماً في ذات الافعال، واسباغ طابع موضوعي على الالزام الاخلاقي عامة.

تلاحظ ان (ماكي) يبدأ في نظريته بداية الطباطبائي؛ كانت بدايتهما من دلالة الاستعمال اللغوي، وعلى وجه التحديد من بحث في صميم فلسفة اللغة. فالعلاّمة الطباطبائي بدأ مع الاعتبار عامة من فكرة المجاز اللغوي، فكانت الاحكام العملية مجازاً لغوياً، ينطوي على اضفاء طابع الحقيقة على ما يتواضع عليه البشر من اعراف وأحكام. فالعلاّمة وماكي يلتقيان في منطلق التحليل، ويلتقيان أيضاً في النتيجة من ان الاحكام العملية يراد لها في الاستخدام وعالم الدلالة اللغوية اسباغ طابع الحقيقة عليها، وتأصيلها في العالم الموضوعي كأشياء وحقائق.

على ان كلا الحكيمين في تحليلهما، وفيما طرحا من نظرية في مجال الدلالة اللغوية لم يقدما لنا سوى مؤشرات تقع في دائرة الدرس السايكولوجي. رغم ان الطباطبائي كان الصق بالبحث اللغوي، حيث بدأ من فكرة المجاز اللغوي، لتكون الاساس في تحديد هوية الاعتبار عامة.

اما المنظار الاخر والمقدمة الثانية التي قامت عليها نظرية جون ماكي فهي قراءة وجودية لواقع الاحكام العملية، أي يتجاوز في هذا المنظار الدلالة اللغوية، وينصب الاهتمام على تحليل واقع الاحكام العملية؛ حيث يجد محمولات هذه الاحكام مفاهيماً ليس لها واقع موضوعي، وهي ليست جزءً من نسيج الوجود الواقعي للاشياء، خلافاً للاتجاهات الطبيعية، وانسياقاً مع اتجاه الفيلسوف التحليلي (جورج مور). إذ يعد الاخير الناقد الرئيسي للفلسفة الاخلاقية الطبيعية.

في ضوء هذين المنظارين يخلص جون ماكي إلى القول ان الاحكام العملية أحكام كاذبة، ولا يمكن ان تشكل موضوعاً للمعرفة. وآية ذلك ان الحكم الخلقي ليس له واقع موضوعي يمكن التحقق منه معرفياً. اما لماذا أضحت الاحكام الخلقية أحكاماً كاذبة، فامرٌ يستدعي ان نضيف إلى كونها غير ذات واقع موضوعي ان هذه الاحكام تحمل صفات موضوعية على الافعال وتفترض ان هناك صفة هي الواجب والمحظور الخلقي، وهذه الصفة قائمة موضوعياً في فعل من الافعال، وبما ان مثل هذه الصفات الموضوعية ليس لها واقع، إذن فكل حكم خلقي سوف يكون حكماً كاذباً.

تلاحظ ان هناك تطابقاً بين موقفي الطباطبائي وجون ماكي في نفي صفة الواقعية عن الاحكام الخلقية، وفي وسمها بالكذب. لكن مفهوم الواقعية لدى الطباطبائي أوسع دائرة من الواقعية لدى ماكي، إذ الواقع المنفي في حكاية الطباطبائي هو الاعم من العالم الطبيعي وعالم العقل الاولي، إذ الطباطبائي فيلسوف عقلي لا يستبعد المفاهيم العقلية القبلية، لكنه لا يجد لمدركات العقل العملي محلاً في مبادئ البرهان (المفاهيم العقلية القبلية). اما ماكي فالواقع لديه عالم التحقق الموضوعي الخارجي.

نظرية جون ماكي:

بغية استكمال خطوات بحثنا الراهن بوضوح، ونظراً لاهمية نظرية جون ماكي في سياق البحث عن هوية الاحكام العملية؛ كان لا بدّ لنا من تفصيل البحث في أطراف نظرية جون ماكي، وما لابسها من اتجاهات في عالم الحكمة الغربية المعاصرة.

ينطلق جون ماكي من التفرقة الحديثة بين أحكام الواقع أو الوجود وبين أحكام القيمة، فيعد الاحكام الاخلاقية في زمرة الاحكام القيمية. ومن ثمّ فهي ليست سمات موضوعية للافعال. على ان التمييز بين أحكام الواقع وأحكام القيمة بدأ واضحاً لدى فيلسوف التجريبية "دافيد هيوم". واستخدمه "جورج مور" أداة رئيسية لنقد الاتجاهات الطبيعية في فلسفة الاخلاق. تلك الاتجاهات التي تعد المحمولات الاخلاقية سمات واقعية تتصف بها الافعال.

ولما كانت المحمولات الاخلاقية سمات غير قائمة في عالم الخارج، لدى (مور)، إذن لا يمكن ان تكون الجمل الاخلاقية معطيات تجريبية، ومن العبث ان نتوسل بالحس كأداة لمعرفة المفاهيم الاخلاقية. ومن ثمّ انضم الفيلسوف التحليلي (جورج مور) إلى زمرة الفلاسفة الحدسيين القائلين بان المعرفة الخلقية تنبع من الحدس العقلي المباشر، وان اختلفوا في تحديد الموضوع الاساسي للمعرفة العقلية المباشرة، هل هو مفهوم الخير والشر وغيره من الصفات الخلقية، أم مبادئ خلقية مجردة، أم علاقة بين الفعل بماهيته وبين كونه واجباً؟

هناك اعتراض وجهه (جون ماكي) إلى الحدس العقلي عامة،

وهو اعتراض يشكل اشكالية امام جميع الاتجاهات القائلة بالبداهة والحدس الاولي في مجال الاخلاق، وسوف نهتم بالوقوف عنده وفحص مدى سلامته. انما يهمنا فعلاً ان نعود إلى نظرية (ماكي) في صورتها الاساسية، ونتفحص حججه في إثبات كذب الاحكام الخلقية، والاتجاه نحو لون من اللاأدرية الاخلاقية.

نبدأ من موضوع تشييء القيم، حيث ذهب (ماكي) إلى ان هناك ميلاً متأصلاً لدى الانسان نحو تشييء القيم، ومنحها صفة الواقعية والتحقق الخارجي. فحينما نقول (العدل حسن) أو (الصدق واجب) نعني ان الحسن والوجوب صفات قائمة في العدل والصدق، أي ان الافعال تتصف بهذه الصفة في واقع وجودها.

ان محاولة الانسان في استخداماته اللغوية باتجاه تشييء المفاهيم المجردة أمر لا يمكن انكاره، بل البحث في علوم اللغة وعلوم النفس يؤكد ان اللغة تنشأ من حيث الاساس انطلاقاً من الواقع المادي لحياة الانسان. أي ان النظام اللغوي مادي النشأة، ومن ثم يرتبط التعبير اللغوي عن المفاهيم المجردة بشكل طبيعي بمزاج النظام اللغوي، الذي طبعته نشأته.

مضافاً إلى ان اللغة أداة تعبير ووسيلة تفاهم، ولا مناص لهذه الوسيلة حتى في دلالالتها المجردة من الاقتراب إلى عالم الحس، والمحك الحسي، الذي يقرب المعقول المجرد، فتتيسر عملية التفاهيم الانساني التي هي غاية اللغة بل مسوغ وجودها.

لكن التشييء الدلالي في نظام اللغة الانساني ليس محور البحث الفلسفي الساعي صوب تحليل المضمون المعرفي للاحكام، سواء أكانت أحكاماً نظرية وقضايا اخبارية أم كانت أحكاماً عملية وجملاً انشائية. لنفترض جدلاً ان الاستخدام اللغوي للاحكام والمحمولات الاخلاقية عامة يتجه صوب افتراضها واقعاً خارجياً قائماً في موضوعاتها. فهل ينساق البحث العقلي مع هذا الافتراض ليذهب إلى ان المضمون الحقيقي للاحكام القيمية أمر حسي طبيعي؟

لنأخذ مثلاً الفروض العلمية، سواء أكانت في حقول المعرفة التجريبية أم كانت في حقول المعرفة الرياضية أو المنطقية بل عامة المعرفة العقلية. فهل الفرض العلمي . ونحن نبحث

عن تأكيده أو ابطاله . قضية شيئية؟ حينما يكون الامر مرتبطاً بالمعرفة العقلية يصبح واضحاً ان الفرض العقلي حتى بعد تأكيده لا يقصد تشييئه، لا في عقل الباحث ولا في استخداماته اللغوية. اما الفرض التجريبي فجوهر البحث العلمي هو ان يبحث عن الشواهد والادلة التي تحوّل هذا الموجود العقلي إلى قضية واقعية حسية، تدعمها أدلة التجريب.

جوهر اشكالية ماكي يرجع . حسب وجهة نظر بحثنا . إلى الخلط بين الاحكام الاخلاقية وبين الصفات التي تطلق على موضوعاتها. طالما تستخدم اللغة الاخلاقية صفات تطلقها على الافعال كالخير والشر والحسن والقبح... ومن ثم جاء البحث لدى كثير من الباحثين متجهاً نحو تحديد هوية هذه المفاهيم هي هل صفات واقعية، هل هي مفاهيم يمكن تعريفها، هل هي صفات لاحقة أم صفات أصيلة...

هذا الخلط لس جديداً، بل وقعت به أبحاث المتكلمين المسلمين، وتنبه إليه بعضهم، وأظن ان عضد الدين الايجي هو أوّل من عالج بمنهجية الخلط بين مفهوم الحسن كصفة أو كحالة وبين مفهوم الحسن بوصفه مدركاً أخلاقياً. وأكد ان الحسن كصفة موضوعية أو كحالة نفسية أمر خارج عن دائرة البحث في الحسن والقبح، وهل هما عقليان أم شرعيان.

الاحكام الاخلاقية في جوهرها أوامر ونواهي تلحق الافعال، وليس هناك خير أخلاقي أو شر أخلاقي أو حسن وقبح منفصلاً عن مفهوم الواجبات الاخلاقية. ومن ثم يضحى البحث عن بساطة أو تركيب مفهوم الحسن والخير والقبح والشر لا موضوع له، كما يظهر أيضاً ان هذه المفاهيم مفاهيم لاحقة، تطلق على الافعال، وتوسم بها الافعال، تبعاً لاحكام الواجبات الاخلاقية التي تلحق الافعال.

على أي حال لم يفضِ مذهب (ماكي) في تكذيب الاحكام العملية إلى اخضاعها لنظرية الصدق، ما دامت الصفات المحمولة على المواضيع الاخلاقية ليست جزءً من نسيج العالم الواقعي. فهي لا تتعدى في جميع صورها الدعاوى الكاذبة، وكذبها ينشأ من عد ما هو غير واقعي (الصفات الاخلاقية) أمراً واقعياً. لكننا نتساءل عن مبرر وسم الاحكام الاخلاقية بالكذب سواء عند الطباطبائي أم عند ماكي؟

لقد انطلق كل من الطباطبائي وماكي في ترتيب حجته من الدلالة اللغوية، وإذا تفحصنا حجتيهما نجد ان موقفهما من الدلالة يستبطن موقفاً مسبقاً. فالاوّل يقرر ان الاعتبار ومنه الاحكام العملية عبارة عن أخذ شيء في حد شيء آخر، فحينما تسم الوفاء بالوعد بالوجوب العملي فقد أعطيت للامر الاعتباري حد الامر الواقعي الذي هو الوجوب والضرورة الوجودية، والثاني يقرر ان الانسان في استخدامه اللغوي للقيم يسعى إلى تشييئها ووضعها موضع الشيء الخارجي الواقعي.

تلاحظ ان كلاً منهما ينطلق من ان السمات القيمية والاخلاقية ليس لها وجود في عالم الواقع في المرتبة الاولى، وإلاّ ما معنى كونها مجازية أو انها تشييء، لا يعني ذلك سوى انها غير حقيقية وليست أشياء من نسيج العالم الخارجي، ولذا أضحت مجازاً واتجه الانسان في استخداماته اللغوية إلى تشييئها واعطائها حد الشيء الحقيقي الخارجي.

عندئذ اين كذب الاستخدام اللغوي؟ ما دامت الصفات الاخلاقية وعموم المحمولات العملية التي تقال على الافعال أموراً اعتبارية ومواضعات تترسخ في الدلالة اللغوية، فكيف صح وسمها بالكذب، هل هناك واقع خلف الاعتبار والمواضعة لكي يكون محكاً لامتحان الاعتبار واختبار صدقه أو كذبه؟

إذن ينصب البحث الفلسفي على تحديد طبيعة الاحكام الاخلاقية، وما هو محمولها، وكيف تترتب الصفات على الافعال الاخلاقية؟ نحن نعتقد ان الجمل الاخلاقية ترجع في جوهرها إلى حمل الواجب ولا ينبغي فعله. ومن ثم فهي أحكام انشائية لا توصف بالصدق والكذب. لكن عدم امكانية وصفها بالصدق والكذب لا يعني بالضرورة ان الاحكام الاخلاقية أجمع أحكام اعتبارية ومواضعات عرفية.

اما بالنسبة إلى اشكالية الصفات التي تحمل على الافعال كالحسن والقبح والخير والشر والكمال والنقص والمطلوب وغير المرغوب... فهي لا يمكن ان تدخل في دائرة الحكم الخلقي ما لم تكن في طول الحكم على الفعل بالواجب، أي ان حمل الواجب على الافعال هو الذي يتيح لنا وسم الفعل بانه حسن أو كمال أو خير أو عكس ذلك. إذ ماذا عسى ان يكون معنى حسن الفعل أخلاقياً، ما لم يكن هذا الحسن مدركاً في طول كون الفعل واجباً أخلاقياً؟

هذا إذا كنا نتحدث عن مبادئ الاخلاق والاصول الاساسية للحياة العملية الاخلاقية. اما إذا كنا نتحدث عن الاحكام الخلقية بوصفها تشريعات وقواعد مذهب فاضل في الحياة، فنظرنا إلى الافعال في عالم تحققها الموضوعي، عالم الخارج بملابساته، عالم التعارض والتزاحم بين الافعال، فسوف تكون الاحكام التشريعية واجبات مبنية على أساس توفر الافعال على صفات حقيقية قائمة في الواقع الموضوعي للافعال. هناك شريعة، وهناك حقيقة.

ولايضاح هذه الفكرة الهامة، التي تلقي ضوءً على ملابسات البحث في النظرية الاخلاقية عامة، وفي استخدامات العقل العملي التطبيقية نقول:

اولاً: التشريع الاخلاقي لا يمكن ان يكون عقلياً محضاً، لان التشريعات والقوانين لا تلحظ الفعل بما هو، بل تلحظ الفعل في عالم تعينه التجريبي، وهو عالم تزاحم الافعال وتعارضها واصطدامها بخيارات الواقع وامكاناته ومتغيراتها التاريخية والجغرافية. ومن ثم لا تأتي هذه الاحكام مطلقة عامة عموماً لا يقبل التخصيص، كما هو الحال في الاحكام العقلية.

ثانياً: ما دامت أحكام التشريع تخضع للتقييد والتخصيص وحتى الاسقاط والنسخ فهي ليست أحكاماً واقعية تكوينية، وليست أحكاماً عقلية، مدركة بالبداهة والادراك العقلي المباشر. بل تستند إلى علم المشرع وتعتمد في أخلاقيتها على مدى أخلاقيته.

ثالثاً: أحكام التشريع الاخلاقي ليست أولية، انما هي أحكام بعدية، بعد ادراك المصالح والمفاسد، وادراك الاثار العملية للاحكام، وبعد معرفة ما يحفظ القيم وما يتعارض معها. فالكذب لا ينبغي فعله، وهذا مدرك قبلي، لكن المشرع حينما يقول "الكذب لا ينبغي فعله" لا يقرر حكماً عقلياً قبلياً، ولذا نجد جل من قرروا هذه القاعدة قيدوها بالكذب الضار، ورفعوا عنها الحظر حينما يكون الكذب لانقاذ حياة نبي. ان المشرع ليس بوسعه ان يخصص المبدأ العقلي، بل يضع قاعدة تشريعية مختلفة النسق (حيث تقبل التخصيص والتقييد)، بحكم ملاحظته للكذب كفعل في عالم تعيّنه الخارجي، ولا يقتصر على ملاحظة الفعل بذاته مجرداً عن ملابسات عالم الخارج.

وهنا ملاحظة جديرة بالتأمل: قال بعض الباحثين ان الكذب أو أي فعل آخر حينما يفضي إلى ضياع مصلحة عظيمة أو يؤدي إلى مخالفة أخلاقية أكثر أهمية، فان الحظر والحرمة ترفع الكذب ولا يبقى لدينا (الكذب لا ينبغي)؛ ولكن يبقى الكذب قبيحاً، أي ان قبح الكذب يبقى رغم زوال حكم الواجب.

من السهل الاعتراض على هؤلاء الباحثين وفق اسسهم، أو وفق الاسس المتفق عليها في اطار جدل المتكلمين. فنقول لهم ألستم القائلين بان الحسن والقبح يعادل ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، فكيف يبقى أحدهما ويطير الاخر، يبقى القبح ويرتفع لا ينبغي؟ ولو تم الاصرار على التمييز بين الواجب (ينبغي . لا ينبغي) وبين الصفة (الحسن والقبح)، فماذا سوف يكون المدرك العقلي المباشر من الحسن أو القبح في الافعال؟ هل يكون أمراً آخر غير حكم الواجب والامر والنهي؟

لكننا لا نريد ان نكرّس الاعتراض هنا، بل نحاول ان نجد تفسيراً لكلام هؤلاء الباحثين: يرتفع الحظر ويبقى القبح، أو يرتفع الوجوب ويبقى الحسن!

لنأخذ مثلاً: لو تعارض الامر بوجوب الوفاء بالوعد، والامر بانقاذ الغريق.

العقل الاولي والاصول والمبادئ الاخلاقية المدركة بشكل مباشر لا تسعفنا جواباً على الخروج من هذه الاشكالية. لان هذه الاشكالية ليست ملحوظة في عالم العقل، بل تنشأ جراء ملابسات عالم الخارج. ومن ثم يأتي المشرع والعقلاء وفق مقاييس تختلط فيها المصالح والمنافع بقيم ومبادئ الاخلاق التي ينادي بها الضمير ويدركها العقل بشكل مباشر.

لنفرض ان التشريع يقول لمن تعارض لديه هذان الامران عليك بانقاذ الغريق، واترك الامر بوجوب الوفاء بالوعد. إذ ليس في وسع التشريع ان يقرر كما يقرر العقل البديهي وجوب

الالتزام بالامرين، التشريع أمام واقع مختلف عن واقع تقرر الفعلين في عالم العقل حيث لا تعارض بينهما. ومن هنا لا بدّ من ان يقرر تقديم أحدهما على الاخر. في هذه الحالة يرتفع الامر والوجوب القاضي بالوفاء بالوعد، ولكن يبقى الوفاء بالوعد حسناً.

وهنا نتسائل عن مفهوم الحسن القار، هل هو حسن ومصلحة واقعية في الوفاء بالوعد هنا؟ الواقع يقول ان الوفاء بالوعد يفضي إلى القضاء على حياة إنسان، فأي مصلحة وأي حسن واقعي في هذا الوفاء؟

نعم المشرع لا يجد حسناً أو مصلحة في الوفاء بالوعد هنا، لكن الوفاء بالوعد يبقى حسناً في افق العقل والضمير، وهذا الحسن لا يعني سوى حكم العقل الاولي بوجوب الوفاء بالوعد.

ارتفاع الحكم وبقاء الحسن، لا يعني سوى قرار المشرع الاعتباري برفع الحكم، وبقاء الفعل بما هو بذاته، وبغض النظر عن ملابسات عالم التشريع (عالم الافعال الخارجي)، بقاؤه على وجوبه المطلق. فالواقع لا يلغي ثبوت القيم وتقررها في عالم آخر.

أجل ليس أمام مدرسة العقل باتجاهاتها المختلفة إلاّ التفرقة بين أحكام العقل ومبادئ الاخلاق المدركة ادراكاً عقلياً مباشراً، وبين التشريعات الاخلاقية، بين الثابت المطلق، وبين المتغير الذي قالوا عنه (ما من عام إلاّ وقد خُص)، بين نظرية الواجب وبين مذهب الفضيلة. التمييز بين نسق الحكم المطلق والحكم القابل للتقييد.

ان عدم التمييز بين القانون الاخلاقي المطلق وبين قواعد التشريع الاخلاقي يضع المذهب العقلي باتجاهاته المختلفة أمام مشكلته الرئيسية. إذ كيف يحفظ للمبدأ الاخلاقي اطلاقه بينا لا بدّ من تخصيصه على أرض الواقع. عالج أستاذنا الصدر هذه المشكلة بالذهاب إلى ان المبادئ الاولية العملية ليست فعلية وانما هي مبادئ اقتضائية على مستوى العقل اقتضاءً مطلقاً، وفعليتها على أرض الواقع منوطة بعدم وجود مزاحم أكثر أهمية.

لا شك ان العقل الفلسفي المركب للاستاذ هو الذي دفعه إلى الوقوف على هذه المشكلة وعدم المرور عليها وتجاوزها، إلاّ اننا لاحظنا في دراستنا (الاسس العقلية) ان معالجة الاستاذ ليست مقنعة، لانها تتعامل مع أحكام العقل على غرار تعاملها مع أحكام التشريع المحكومة بقواعد التزاحم والتعارض.

والملاحظ ان هذه المشكلة التي تواجه نظرية فيلسوف العقلية العملية عمانوئيل كنت استوقفت الفيلسوف الانجليزي (وليم ديفيد روس)، إذ لاحظ ان مبادئ القانون الاخلاقي المطلقة لدى (كَنْت) "لا تكفي لحل التعارض في الواجبات الخلقية الذي قد ينشأ في أوضاع عينية. ففي بعض الحالات، قد يكون الكذب، مثلاً، ضرورياً لتجنيب شخص الاذى. فإذا كذبت لهذا الغرض، أعامل من اكذب عليه على انه مجرد وسيلة لغاية وإذا لم أكذب، سيلحق الاذى بشخص آخر، وسيعني هذا انني أعامل هذا الشخص الاخر على انه مجرد وسيلة.

فهل أكذب على شخص لاجنب الشخص الاخر أم استنكف عن الكذب فيلحق الاذى بهذا الشخص الاخر؟"(112).

من هنا ذهب (وليم روس) إلى ان انقاذ المذهب العقلي منوط بالتخلي عن مفهوم الالزام المطلق، واستبداله بمفهوم "الالزام للوهلة الاولى". أي ان العقل يدرك بالبداهة مجموعة من الالزامات الخلقية تقتضي بنفسها ان تفعل ما لم يتعارض الفعل الملزم به مع الزام خلقي آخر.

ان مفهوم "الالزام للوهلة الاولى" هو عين مفهوم "الاقتضائية"، الذي طرحه السيد محمد باقر الصدر. وقد لاحظنا ان الوهلة الاولى أو الاقتضائية مفاهيم يُقيّد فيها المدرك العقلي، وهي من خارج محيط العقل، هي مفاهيم تفرضها خبرتنا التصديقية بواقع الافعال، ومن ثمّ يكون تقييد الحكم الاخلاقي والمدرك الاولي بها تقييداً يخرجها من عالم البداهة العقلية ويدخلها في دائرة الخبرة والمعرفة البعدية.

هذا مضافاً إلى ان العقل البديهي لا يمتلك سُلماً لتحديد الاولويات. إذ وجود مثل هذا السُلم يعادل افتراض العقل التعارض بين واجباته، وهي متعايشة بسلام في محيط العقل، ولا ينشأ التعارض بينها إلاّ في عالم التزاحم والتضاد العيني الخارجي. لكن (روس)(113) افترض وجود مثل هذا السُلم، وان الحدس والبداهة قادرة على تحديد الواجب الاهم عندما تتعارض الواجبات الاخلاقية على أرض الواقع.

إلاّ ان فيلسوف العقلية (كَنْت) وجل حكماء البشر لم يعثروا على مثل هذا السلم، الذي يغنينا عن البحث في شرائع الاديان وقوانين البشر. واستطاع العقلاء الخروج بفتاوى موحدة في الجواب على ما أسماه (كَنْت) أسئلة الفتاوى. حيث طرح ألواناً من التعارض بين الواجبات، ثم أسئلة حائرة، تبحث عن اجابة عقلية خالصة!

حينما يكون البحث في الشريعة الاخلاقية يختفي الحكم المطلق، إذ لا يصح تحميل الواقع المتعارض المتغير أحكاماً مطلقة ثابتة. أجل، التشريع يلاحظ الافعال في ضوء المعايير العامة، التي تتحدد وفق الاصول والمبادئ الاولية، ووفق واقع الافعال في عالم الحياة الانسانية الواقعية، هذاالعالم الذي يروغ على الثبات والتعايش المطلق الامن بين الافعال. المشرع لا يلحظ الفعل بذاته، بل يلحظ الفعل بملابساته، ومن ثم تتأثر الاحكام التشريعية الاخلاقية بواقع الافعال وصفاتها الموضوعية.

ولا يذهب بك الوهم إلى اننا نقول بتبعية أخلاقية التشريعات للواقع والمعرفة التجريبية والنظرية عامة. بل نؤكد ان أخلاقية أي شريعة تقاس بحجم حفظها للمبادئ والاحكام الاخلاقية الاولية، حفظها ما أمكن الحفظ على أرض الواقع، ولكن هذا لا يعني ان خيارات المشرع يمكن ان تتحدد بشكل أولي قبلي، بل تتأثر بخبرته وعلمه. وهذا التأثير لا يحدد

أخلاقية الفعل بل أخلاقيته تنبع من مصدر متعالي قبل الخبرة والتجربة، أعني المبادئ الاخلاقية الاولية، التي يدركها الانسان بنور العقل البديهي.

نعود إلى نظرية التكذيب، التي ترى ان الاحكام العملية كاذبة، لانها تسم الافعال بسمات واقعية، وهي نظرية العلاّمة الطباطبائي وجون ماكي؛ نشير إلى الفرق بين الرجلين، حيث تتسع دائرة الواقع لدى العلاّمة للسمات العقلية والمفاهيم، التي ينتزعها العقل من الواقع الحسي دون ان يكون لها مطابق حسي مباشر، وهي ما يطلق عليه في مصطلح الحكماء المسلمين (المعقولات الثانية).

يرى العلاّمة ان مفهوم الوجوب والضرورة الذي يلحق الافعال سمة واقعية أساساً، لكنها تستخدم استخداماً مجازياً، وتطلق على الافعال اعتباراً. يراد من مفهوم الضرورة هنا الضرورة التي يدركها العقل كعلاقة قائمة بين العلة والمعلول، ويذهب الفلاسفة المسلمون إلى ان مفهوم الضرورة معقول ثاني، ينتزعه العقل من الخارج، من علاقة كل العلل بمعلولاتها في عالم الواقع. إذن فالوجوب والضرورة الاخلاقية حينما تحمل على الافعال تصبح كذباً . من وجهة نظر العلاّمة . على غرار المجاز باجمعه، فالمجاز اعتبار للصفة الحقيقية في موضع آخر غير حقيقي.

نلاحظ اننا لو سلمنا بان المجاز يوسم بالكذب، واغمضنا النظر عن ان عالم الدلالة باسره هو عالم المواضعة والاعتبار، وان الدلالة الحقيقية دلالة اعتبارية. لو سلمنا بان المجاز كذب، ولكن يبقى لنا ان نتسائل هل حمل الوجوب الاخلاقي على الافعال هو حمل لمفهوم الضرورة، التي ينتزعها العقل من الخارج أوّلاً؟

من الواضح ان الذهاب إلى كذب الاحكام الاخلاقية يعتمد على قاعدة اكتشاف عدم التطابق بين مفهوم الحكم الاخلاقي المحمول على المواضيع (الافعال)، وبين عالم التحقق من حمل هذا المفهوم على الافعال.

المحمول في قولنا (الوفاء بالوعد ينبغي فعله) هو عبارة عن مفهوم الضرورة، وهو مفهوم واقعي، بينا لا تتوفر الضرورة الاخلاقية على وجود في الواقع لا في عالم العقل ولا في عالم الخارج، بل هي اعتبار ومواضعه؛ إذن سوف لا يصدق مفهوم الضرورة على الافعال.

نلاحظ:

اولاً: اننا نجد فرقاً جوهرياً بين مفهومي الضرورة الوجودية والضرورة الاخلاقية. فمفهوم الضرورة الوجودية يعني استحالة تخلف المعلول عن علته التامة، أي وجوب الوجود، اما مفهوم الضرورة الاخلاقية فهو لا يستبطن مفهوم الاستحالة، ولا يعني سوى ضرورة ايجاد الفعل، الذي يمكن صدوره من الارادة العاقلة، أي الالزام بالفعل، لا حتمية وجوده.

ثانياً: لو كان الطباطبائي ممن يرى واقعية الاحكام الخلقية ويرفض نظرية الاعتبار، فهل يصل الدور إلى نظرية التكذيب. والامر كذلك بالنسبة إلى نظرية (جون ماكي) فهو انطلاقاً من موقف معرفي اثبت ان الاحكام الاخلاقية وما يترتب عليها من صفات ليست موضوعية واقعية، والواقع عنده ما يمكن التحقق تجريبياً منه، ومن ثم حاول تفسير الواقعية في الاستخدام اللغوي على انها تشييء وفرض حسية القيم. ولو لم يكن مفهوم التحقق لديه مقتصراً على الواقع التجريبي، وكان ممن يؤمن بواقعية المدرك العقلي فسوف يجد في مفهوم الالزام نكهة غير حسية.

ثالثاً: ان الذهاب إلى انكار واقعية الاحكام الاخلاقية، وارجاعها إلى الاعتبار والمواضعة لا يتوقف على اثبات ان الالزام الاخلاقي يعادل الضرورة الوجودية، أو هو مفهوم مستعار من مفهوم الوجوب والضرورة الوجودية. مفهوم الالزام الاخلاقي حتى لو فرضناه بديهياً يمكننا ان نتلمس نفس الحجج التي قادت القائلين بالاعتبار. مضافاً إلى ان القاعدة التي يتمسك بها الطباطبائي وعامة الحكماء المسلمين من ارجاع كل المفاهيم إلى أساس حسي (وفق نظرية الانتزاع) لا تحتم ان يكون المفهوم الاعتباري مفهوماً غير حقيقي وغير واقعي، بل فتحت الباب واسعاً أمام المعقولات]سواء تلك المنتزعة في طول المعقولات الاولى، أم في طول المعقولات الثانية[.

أي ان الطباطبائي وماكي في تحليلهم للدلالة والاستخدام اللغوي انطلقا من موقف معرفي، وحاولا تكذيب الواقعية الدلالية، لانها لا تنسجم مع موقفهم المعرفي من الاحكام العملية، فالاوّل لم يجد لها محلاً في نظرية البرهان انسياقاً مع موقف الفلاسفة المسلمين، والثاني لم يجد للاحكام العملية واقعاً في عالم التجربة الحسية.

رابعاً: ان البحث في المعرفة التصورية بحث خطير، ويلعب دوراً مصيرياً في المعرفة الانسانية عامة. وقد تنبه إليه السلف من الحكماء، واتجهت المدرسة التجريبية الحديثة إلى عده جوهر البحث الفلسفي، فعدت الدرس العقلي تحليلاً للغة.

والذي أريد تثبيته هنا هو ان البحث في طبيعة نشأة ونمو التصورات والمفاهيم ليس بحثاً يمكن لادوات البحث العقلي المجرد ان تكشف باطمئنان عن هذا الموضوع، الذي تلعب اللغة ونظامها دوراً رئيسياً فيه. أعتقد ان التجربة ومناهج البحث النفسي بالتعاضد مع مناهج العلوم اللغوية يمكنهما ان يلقيا الضوء على هذا الموضوع.

* * *

نعود إلى اشكالية انشائية الاحكام الاخلاقية وواقعيتها:

هناك اختلاف بين حقلي الاخلاق ونظرية المعرفة في استخدام اصطلاح (الواقعية)، فالواقعية في المعرفة تقابل المثالية، أي تلك النظريات التي أعطت لاحكام الذهن دوراً مستقلاً

في تكوين وبناء المعرفة الانسانية. اما الواقعية فلها أكثر من استخدام؛ هناك من يطلق الواقعية في حقل الاخلاق على المذاهب التي تنظر إلى التشريعات الاخلاقية من زاوية قابليتها على التطبيق وعمليتها. وهناك من يضع الواقعية مقابل الاتجاهات التي تخرج الاخلاق من دائرة نظرية الصدق. وهناك من يطلق مصطلح الواقعية على الاتجاهات الطبيعية، التي لا تفرق بين الاحكام الاخلاقية والصفات التكوينية الطبيعية.

في هذا الضوء يجدر بنا ان نحدد مفهوم اصطلاحنا. نعني بالواقعية الاخلاقية الاتجاهات التي تتفق على اعطاء الاحكام الاخلاقية استقلالاً عن الاعتبار والمواضعة. وبهذايدخل (كَنْت) والمذهب الحدسي في زمرة الواقعية، ويدخل اتجاه مدرسة العقل الكلامية، وتخرج مدرسة الحكماء المسلمين والوضعية المنطقية، كما يخرج المذهب الاشعري الكلامي من زمره الواقعية.

اقترنت الواقعية بتحديد هوية الحكم العملي، وبتقرير اخبارية الاحكام العملية، وانها قضايا خبرية يصح وصفها بالصدق والكذب. فمنذ عصر (هيوم) اتجه البحث في حكمة الغرب إلى اخراج الاحكام العملية من دائرة البحث المعرفي، انطلاقاً من انها لا تخبر عن شيء. وقد جاءت المحاولات الفلسفية المدافعة عن اتجاه مدرسة العقل الكلامية لاثبات ان الاحكام العملية قضايا اخبارية، ومن ثم فهي جزء من نسيج الواقع والمعرفة. استجابة لاشكاليات العلاّمة الطباطبائي، التي تلتقي في النهاية مع مبدأ هيوم.

ولكي نضع اليد على الاثارات الاساسية في متابعتنا لهذا الموضوع نبدأ من (كَنْت):

الاحكام الاخلاقية لدى كنت هي أحكام العقل الخالص من أي خبرة، والعقل يقوم بحمل الواجب على الارادة العاقلة. فهي أحكام عقلية يُنشئها العقل ويحمّلها على الارادة. ولم تطرح ابحاث كَنْت اشكالية انشائية أو اخبارية هذه الاحكام، بل تجاوزها كما تجاوز اشكالية النظر إلى العقل كحاكم. وهذا أمر منسجم مع الموقف العام للرجل من المعرفة الانسانية، فهو يضع للعقل دوراً رئيسياً إلى جانب الحس ومعطياته في تركيب المعرفة بشكل عام.

لكن الامر لم يكن لدى مدرسة العقل الكلامية على هذا الحال، فقد أثيرت اشكالية مفهوم حكم العقل. وهل العقل حاكم أم كاشف؟ تجد الاشارة واضحة إلى هذه الاشكالية والموقف منها في نصوص القاضي عبد الجبار، حيث أكد ان إدراك العقل للحسن والقبح لا يعني ان العقل يصيّر الكذب قبيحاً أو الاحسان حسناً، فالتحسين والتقبيح ادراك وعلم، وطبيعته الكشف لا الحكم، "العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، لا انه يصير كذلك بالعلم. كذلك الخبر الصدق. فالقول بان العقل يقبح أو يحسن، أو السمع، لا يصح إلاّ ان يراد انهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبح"(114).

أصر متأخروا رجال مدرسة العقل على كاشفية العقل لاحكام الحسن والصدق. وذهبوا إلى ان هذه الاحكام لا يقررها العقل، بل يكتشفها في عالم آخر، اطلقوا عليه عالم الواقع ونفس الامر، وذهب المتمرسون منهم إلى التأكيد على ان هذا العالم أشمل من عالمي الوجود الخارجي والوجود الذهني. وآثر السيد الصدر ان يطلق اصطلاح (لوح الواقع) على ما يشمل الوجود الخارجي والذهني وعالم نفس الامر.

لعل اشكالية تعميم الواجبات على الافعال الالهية هي التي اثارت البحث حول العقل ودوره في الكشف أو الحكم. لان القول بالتعميم لا يتلائم مع النظر إلى العقل الانساني حاكماً على الافعال الالهية. لكن نص القاضي عبد الجبار المتقدم يؤكد منحىً معرفياً ونظرة واقعية إلى الاحكام العملية، بوصفها جزءً من العلم والمعرفة. على ان متأخري رجال مدرسة العقل من علماء أصول الفقه الامامي أكدوا بشكل لامراء فيه على واقعية واخبارية الاحكام العملية، ضمن التأكيد على ان دور العقل هو الكشف لا الحكم.

لقد اقترنت النظرة الواقعية إلى الاحكام العملية باخبارية هذه الاحكام، إلى الحد الذي اعترض السيد الصدر على أستاذه السيد الخوئي، حينما ذهب الاخير إلى ان الحكماء المسلمين يعدون الاحكام العملية أموراً انشائية، اعترض مستغرباً نسبة أستاذه القول بالانشائية إلى الفلاسفة، كيف يمكن ذلك وهم يقولون بان المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم... ومن الواضح ان فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية(115). أي ان القول بانشائية الحكم العملي يعادل اعتباريته وعدم واقعيته. والواقعية في نظر الصدر تعادل التكوينية، أي ان التعامل السليم مع قضايا الحسن والقبح وأحكام العقل العملي يقتضينا ان ننظر إليها بوصفها واقعية تكوينية.

ان اتجاه الصدر في عد الاحكام العملية الاولية أحكاماً واقعية تكوينية لا يعني القول بمقالة المذهب الطبيعي، وعد الحسن والقبح والالزام الاخلاقي صفة طبيعية قائمة في الافعال؛ يمكن ان تجد في نصوص بعض رجال مدرسة العقل الكلامية ما يوحي بذلك، لكن اتجاه الصدر في هذا الموضوع جزء من موقف معرفي يقرر فيه ان المبادئ البديهية عامة ثابتة ثبوتاً واقعياً بغض النظر عن إدراك العقل لها، أي ان العقل يتجاوز نفسه ويدرك ثبوت هذه المبادئ وجد عقل أم لم يوجد، وكان هناك وجود وتحقق في العالم أم لم يكن؛ ومن هنا قال ان هذه المبادئ ثابتة في عالم الواقع، الذي هو أوسع من لوح الوجود.

لا يهمنا هنا الدخول في تفاصيل البحث المعرفي النظري، انما أشير إلى اشكالية من اشكاليات نظرية (عالم الواقع)، وهي: ان عالم الواقع بعد ان يكون جزءً منه لا يحتل في منظومة الوجود موقعاً، فهل يتعدى عالم الذهن، أي هل يكون أمراً آخر سوى الفرض

الذهني، ومن ثم يكون جزءً من الوجود الذهني؟ إذا تجاوزنا اشكالية عالم الواقع، واتخذناه مصادرة، وعدنا إلى موضوع بحثنا، فهل تعني واقعية الاحكام العملية انها قضايا اخبارية؟

لكي تتضح صورة الموقف من الاستفهام الاخير نتناول البحث في ضوء مفهومين لاصطلاح (الواقعية)، المفهوم الاوّل ان العقل كاشف عن الحكم الاخلاقي الثابت في عالم الواقع، المفهوم الثاني ان الحكم الاخلاقي المدرك ببداهة العقل صادق على عالم الوجود الموضوعي، وليس حكماً ذهنياً خالصاً.

ان الواقعية بالمفهوم الاوّل لا تحتم علينا افتراض ما يكشف عنه العقل كأمر ثابت قضية خبرية، يمكن وصفها بالصدق أو الكذب.

طالما آمنا بان الاحكام الاخلاقية لا تتعدى الاوامر والنواهي، وان الحكم العملي يرجع إلى "ما ينبغي وما لا ينبغي فعله"، فلا مانع من القول بان الثابت في عالم الواقع الذي يدركه العقل البديهي هو ان "الكذب لا ينبغي فعله" وان "الوفاء بالعهد ينبغي فعله". ليس هناك أي مانع من وجهة نظر المنطق والفلسفة من دعوى ثبوت هذه الاحكام في عالم الواقع، وهي أحكام انشائية لا توصف بالصدق أو الكذب. والتصديق بثبوتها في عالم الواقع أو في عالم الاعتبار والانشاء لا يحور مضمونها الجوهري، ويصيّرها قضايا اخبارية.

أما الواقعية بالمفهوم الثاني فتواجه البحث باشكالية من لون آخر. لان الايمان بان الحكم الاخلاقي واقعي على غرار واقعية قانون العلية يعني ان الجملة الاخلاقية تحكي عن واقع قائم في عالم الافعال الخارجية، وان جملة "الكذب لا ينبغي فعله" تصدق على عالم الخارج. ومن هنا يضطر الواقعيون اما إلى اعطاء مفهوم "الالزام" صبغة خارجية، وتحوير المدرك العقلي، والقول بان العقل يدرك الزام بالفعل أو الترك، أي انه يدرك جملة خبرية. أو الذهاب إلى ان المدرك هو حسن أو قبح الفعل، والحسن والقبح صفات قائمة في الافعال يدركها العقل بقوة الحدس.

وهنا نلاحظ:

ان الالزام بالفعل يبقى مفهوماً مستعصياً على الخارجية مهما حاولنا التحوير. وان تغيير صيغة المدرك العقلي لا يغير من مضمونه الحقيقي، الذي هو طلب الفعل، الامر والنهي. ثم إذا سلمنا بان المدرك هو جملة خبرية يصح وصفها بالصدق أو الكذب فسوف نواجه الاشكالية المستعصية، وهي ان عالم الافعال الخارجية يكذّب كل الجمل الاخلاقية البديهية، ولايضاح هذه الفكرة نقول:

ان المدرك العقلي البديهي يجب أن يكون حكماً كلياً لا يقبل التخصيص، لانه عقلي. وهذه القاعدة صادقة على كل أحكام العقل الاولي إذا أردنا لها البداهة والقبلية. حينئذ يكون لدينا

حكم عقلي أولي مفاده: كل كذب محظور، وكل وفاء بالعهد واجب؛ بينا تصدق لدى كل عقول الادميين القضية السالبة الجزئية ليس كل كذب محظور، وليس كل وفاء بالعهد واجب، بحكم ملاحظة عالم الافعال الخارجية.

حينئذ يقرر الحكم العقلي البديهي قاعدة كلية، بينا لا تصدق هذه القاعدة على عالم الافعال الخارجية، والفرض ان الاحكام العملية تخبر عن واقع الافعال الخارجية، وبهذا وسمناها بالواقعية! ومن هنا تصبح اخبارية الاحكام العملية معادلة لكذب هذه الاحكام وعدم واقعيتها.

هذه الاشكالية هي جوهر البحث في الاحكام العملية. وأعتقد ان هذه الاشكالية هي التي حدت بالحكماء إلى التمييز بين الحكم النظري والحكم العملي، وهي نقطة انطلاق التمييز بين أحكام القيمة وأحكام الواقع في فلسفة الغرب.

إذا أردنا ان نحتفظ للحكمة العملية وللاخلاق بأساسها العقلي فلا بد من التفرقة بين أحكام الواجب وأحكام الوجود. ان هذة التفرقة أفضت بكثير من الفلاسفة إلى الغاء الاساس العقلي للاخلاق، لكنها من وجهة نظر الباحث الاساس المنطقي للخروج بتصور منسجم لنظرية عقلية في الاخلاق، تحفظ لمبادئ الاخلاق حكمها البديهي وتؤمن بان شرائع العمل ومذاهب الفضيلة تحكم بأحكام اعتبارية لا تستعصي على التخصيص، وليس لها من الثبات والدوام ما للاحكام البديهية من ثبات ودوام. ما لم نفرق بين نسق الاحكام العملية والاحكام النظرية لا نستطيع إلاّ القول باعتبارية هذه الاحكام. وأنا أعتقد ان القول باعتبارية هذه الاحكام باسرها يعادل الغاء الاخلاق، ويتعذر معها اثبات أخلاقية الكائن الانساني.

العقل العملي في ضوء

دراسات الصدر الاصولية

قبل ستة وعشرين عاماً تقريباً، حيث بدأت أتفرغ لدراسة العلوم الاسلاميّة، سألت العلاّمة الدكتور عبد الهادي الفضلي أن يقارن لي بين مطمح رؤانا السيد محمد باقر الصدر، وبين أحد أعلام شيوخ العلم من أساتذة النجف(116)، فقال لي: إن الثاني أقوى من السيد محمّد باقر، لكن السيد محمّد باقر أوسع أفقاً. حفظت إجابة الفضلي، وكنت أتمنى حينها أن تكون غير ذلك، لانني كنت أفهم الترجيح العلمي بالاقوى والاعمق، وكنا نرى لصاحبنا كلّ فضائل المعرفة بأفعال التفضيل. حفظت الاجابة ولم أتوفر . عام ورودي جامعة العلم في النجف الاشرف . على وعيها كما تستحق من الوعي.

لقد كان الثاني أسنّ من الصدر بعقدين من السنين، فكان طبيعياً أن يكون أكثر ثباتاً وأرسخ قدماً فيما قرأ وحفظ من أفكار السلف وما اختار منها، ثم إن فضيلة العلم وأساس الاجتهاد الحقّ هو أفق الباحث، لا ما تمرس على حفظه وعرضه من نظريات، وما تترس به من قوة الجدل في الدفاع عنها.

فالاوّل يرتبط بالاستعداد والنبوغ، والثاني يرتهن بالعمر والممارسة.

وها أنما ذا أحرر هذا البحث تحت شعار "إحياء أُفق الصدر"، وقد كتبته استجابة لطلب حثيث، في الوقت الذي أتابع فيه كتابة دراستي "المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه"، هذه الدراسة التي ترتبط بمساس مع هذا البحث، والتي تضمنت العمود الفقري لافكاره. فتحت شعار إحياء أفق الصدر أكتب ما أكتب، ولا أهدف متابعة تقليدية لابحاث "الحسن والقبح" وما لابسها من تفاصيل، ولا أهدف إضافة مادة جديدة تثقل ما أثقلنا من بحث وتشويش، إنما أزمع على الشروع في هذا البحث من حيث انتهى سيدنا ومعلمنا من وضوح، لكي أقرر عبر ما أتلمس من أفكار أن ميزة المعلم الصدر هي "أُفقه الرحيب".

إن الافق الرحيب هو بداية وشرط التطور المعرفي في تاريخ الامم والشعوب، شرط أن يتابع هذا الافق إثراءاً في المفردات وسعة في الحدود، لا أن يثقل بالحواشي والملاحظات التفصيلية فيضيع ويُشتت. فالانبثاق والرؤية لا تخلق بالحواشي والمتابعة الحرفية والحوار على طريقة ان قلت، قلت. بل وليد مشروع لافق فسيح وروح كبير، وعصور الحواشي هي عصور الانحطاط في تاريخ العلم. اللهم ألهمنا أفقاً سليماً وروحاً رحيباً نقوى به على خدمة عبادك، واكتب اللهم بلطفك ثواب جهدي هذا لروح شهيد حقٍّ طاعتك السيد محمّد باقر الصدر.

العقل الانساني واحد في تنوع مدركاته. فاختلاف طبيعة مدركات العقل البشري وتنوّعها لا يعني تنوع هذا العقل، وتقسيمه إلى مجموعة عقول، بل هو عقل واحد تتفاعل وتتعايش في رحابه معقولات متنوعة ومختلفة. ولعل طبيعة العقل هذه منشأ كثير من الجدال، الذي ملا أرجاء دراسة العقل العملي.

تاريخ هذا الدرس يكاد يبدأ من تاريخ الرشد العقلي للانسانية، تجده في حكمة اليونان وفلسفة الفرس والهنود. وقد دخل حوزة البحث العقلي الاسلامي في القرن الاوّل الهجري، واحتل مكان الصدارة في المبارزة الفكرية التي لم تنجُ من لعبة السلطان في قرون الازدهار العقلي الاسلاميّة. بل كاد العامل الحاسم في احماء وطيس المعركة الضروس بين فرق المسلمين، فكان فرسانه علماء الكلام المسلمين، وكان ميدانه الرسمي علم الكلام الاسلامي.

شكّل هذا البحث في حكمة الغرب والشرق القديم ما يسمّى بعلم الاخلاق وفلسفة الاخلاق ونظرية الاخلاق. وقد تعرض الفلاسفة المسلمون لهذه الابحاث في دروسهم المنطقية عندما بحثوا قيمة القضايا وصدقها. وطرح في علم الكلام الاسلامي تحت عنوان "الحسن والقبح" وهل هما مدركان عقليان أم لا؟

ثم تسرّب فيما تسرّب من أبحاث العقل والفلسفة والمنطق إلى علم أصول الفقه، ليوظف في مجالين رئيسيين، فقد استخدم كوسيلة إثبات عامة في أبحاث الحجج، واستخدم كأساس لما يعرف بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع. وقد تابع الصدر البحث في أصول الفقه مستخدماً هذا العقل أداة من أدوات الاثبات. وقد ناقش وتفحص طبيعته ومداه وصلاحياته في الاثبات. ولم يترك لنا بحثاً مستقلاً لدراسة العقل العملي كأساس لنظرية الاخلاق. بل لا بد من أن نعتمد بحوثه في علم أصول الفقه مصدراً رئيسياً لاستيضاح وجهات نظره.

واصل أستاذنا الشهيد متابعة الدرس الاصولي على نهج الاجتهاد المدرسي، وقد تسنى له أن يكمل هذه المتابعة في دورة حاشدة تفصيلية، وعاد بادئاً دورته الثانية حيث استوفى نصف البحوث الاصولية، وكان بحثنا ضمن هذا النصف. فقد درسه مرتين وعالجه في دورتين. وقد قررت بحوث الدورة الاولى من قبل أحد تلامذته "السيد كاظم الحائري"، وجاءت تحت عنوان "مباحث الاصول"، كما قرر الدورة الثانية السيد محمود الهاشمي وجاءت تحت عنوان "بحوث في علم الاصول".

وهذان التقريران سجل حيوي للاطلاع على تطور السيد الصدر الفكري، فقد اختلفا وضوحاً ونضجاً وشمولاً. وجاء في أحدهما ما لم يأت في الاخر، وإن اتفقا في طرح نفس النسق الفكري العام. ومن هنا سوف نعتمدهما معاً، على أن نشير بوضوح للافكار في مراحلها.

إذن سيكون فكر الصدر أساس دراستنا هذه، وسوف نعمد إلى مقارنة هذا الفكر مع ما هو مطروح في دائرة فكر الغرب، فضلاً عن مقارنته بأفكار ونظريات علمائنا وباحثينا، حيث جاء بحث الصدر بطبيعته بحثاً نقدياً لاتجاهات وأفكار علماء الاصول والفلاسفة والمتكلمين المسلمين.

* * *

ما هو المقصود بالعقل العملي؟

يُنوّع العقل تبعاً لطبيعة مدركاته إلى عقل عملي وعقل نظري. والعقل العملي هو الذي يقرر أو يكشف عما ينبغي أن يفعل وعما لا ينبغي. فهو يرتبط بالسلوك، بينما تتناول مدركات العقل النظري ما هو كائن وواقع. وقد تداخل البحث في موضوع العقل العملي ونظرية الاخلاق وموضوع نظرية الجمال. وهذا التداخل ورثته الدراسات العقلية من حكمة اليونان، واتضح بجلاء في أبحاث علم الكلام الاسلامي.

جاء البحث في علم الكلام تحت عنوان الحسن والقبح العقلي، ومفهوم الحسن والقبح يتداخل مع مفهومين رئيسيين، مفهوم الكمال والجودة ومفهوم الجمال.

وقد وعى البحث الكلامي هذا التداخل، وقرر السلف من علماء الكلام أن بحثهم يقع في المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح، وهو ما يجب فعله وما يجب تركه، فالبحث إذن ينصب على الضرورة الاخلاقية أو قُل الضرورة السلوكية.

هناك مجموعة أسئلة رئيسية أثارها البحث العقلي والكلامي بشأن طبيعة ما يدركه العقل من وجوب في الافعال:

أ . ما هو المدرك لهذه المدركات المفاهيم، وكيف نضمن صحتها وصدقها؟

ب . هل مدركات العقل العملي قضايا إخبارية أم أنها قضايا انشائية؟

جـ . هل هي محمولات متعالية تلحق الافعال لذاتها، أم أنها ترتبية تلحق الفعل لانه يعود إلى صفة أخرى؟

د . هل هي قضايا بعدية يدركها العقل على أساس الخبرة والتجربة الانسانية أم أنها قضايا قبلية؟

هناك تياران رئيسيان أو قل مدرستان أساسيتان تنازعتا في الاجابة عن هذه الاستفهامات، المدرسة العقلية، ومدرسة الاعتبار والمواضعة. نبدأ من الثانية لنرى موقف الصدر منها، ثم ننتقل إلى المدرسة العقلية لنرى موقع الصدر في هذه المدرسة التي يمثلها وينتصر لها.

* * *

مدرسة الاعتبار والمواضعة:

حكماء المسلمين يمثلون بوضوح هذه المدرسة، ولم نستطع أن نقف على تصور حاسم لدى حكماء اليونان (افلاطون وارسطو) فهناك نصوص تؤكد تبنيهم هذه المدرسة، وهناك نصوص توحي بانتصارهم لمذهب العقل.

نبدأ بنصوص الحكماء:

"وأما الحكماء فقالوا: العقل الفطري الذي يحكم بالبديهيات، ككون الكلّ أعظم من جزئه، لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه انما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والاشخاص، ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين"(117). وقد قرر ابن سينا بوضوح: "أن العدل جميل، وأن الظلم قبيح، أن شكر المنعم واجب. فإن هذه مشهورات مقبولة وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل"(118) وقرر في موضع آخر أيضاً: "فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين على
الحقيقة، بل حسب مناسبتهما للاذهان، وبحسب أصناف التخيل من الانسان. فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به، وإجماع أرباب الملل عليه، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم، حتى إنها تبقى في الناس غير مستندة إلى أحد، وتصير شريعة غير مكتوبة، وتجري عليها التربية والتأديب مثل قولهم: العدل يجب فعله، والكذب لا يجب قوله"(119) وقد قرر في الاشارات نصّاً من أكثر نصوص الحكماء وضوحاً في طرح وجهة نظرهم، حيث قال: "ومنها الاراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلاّ الشهرة وهي أراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه مثل حكمنا أن سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه، ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرف كثيراً عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم أكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بأن الكلّ أعظم من الجزء"(120).

إذن فالمفاهيم الخلقية ومدركات العقل العملي هي أحكام يتفق عليها أبناء الجنس البشري تبعاً لما يرونه في تقرير هذه الاحكام وقبولها من مصلحة عامة، ومن تدبير لشؤون حياتهم. فهي ليست مفاهيماً متعالية تطلب لذاتها، وإنما يحكم بها الناس تبعاً لما يترتب عليها من مصالح نوعية. وهي ليست مفاهيم يدركها العقل أوّلاً وبالبداهة، وإنما هي مفاهيم تربوية

تتلقاها الاجيال جيلاً بعد جيل. ولكن هل هي قضايا إنشائية أو قل جمل إنشائية أم أنها قضايا إخبارية؟ هذا ما نؤجل حسم الموقف منه فيما يأتي من فقرات هذا البحث.

لم يتابع جلّ علماء أصول الفقه اتجاه حكماء المسلمين في تقويم مدركات العقل العملي. بل ظلوا أوفياء لحليفهم ورافدهم العقلي الاوّل (علم الكلام). ولم يشذ منهم حسب تتبعنا سوى الشيخ محمّد حسين الاصفهاني ومن تابعه من تلامذته. فقد جاء فيما كتب الاصفهاني حول مدركات العقل العملي:

"وهذا الحكم العقلي من الاحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس وأمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها"(121).

لكن العلاّمة المظفر لم يقتصر على ذلك، بل عمّم هذا الاتجاه، ليكون اتجاه كلّ العدلية في تفسير مدركات العقل العملي!! فقال:

"وتسمى هذه الاحكام العقلية العامة (الاراء المحمودة) و(التأديبات الصلاحية). وهي من قسم القضايا المشهورات، التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات... ومن هنا يتضح لكم جيداً أن العدلية . إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين . يريدون أن الحسن والقبح من الاراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الاراء أي أن واقعها ذلك"(122).

لم يغفل البحث الاصولي المعاصر اتجاه الحكماء ومدرسة الاصفهاني، بل سعوا إلى تفسيره ونقده، منتصرين للاتجاه العام في علم أصول الفقه الامامي، أعني الاتجاه العقلي. ونحن نقف هنا عند نقطتين أساسيتين طرحهما بحث أستاذنا الصدر. ترتبط الاولى بتحديد طبيعة قضايا العقل العملي، وهل هي قضايا أم جمل، أو قل هل هي قضايا إخبارية أم قضايا إنشائية؟ والثانية ترتبط بنقده لهذا الاتجاه.

جاء في تقرير درسه:

"المسلك الذي يدعي أصحابه بأن الحسن والقبح من القضايا المشهورة الداخلة في صناعة الجدل لا القضايا البرهانية. وهناك فرضيتان لتفسير هذا المسلك:

الفرضية الاولى: ما يُتراءى من كلمات السيد الاستاد في شرح هذا المسلك وهو يرجع إلى دعوى أن الحسن والقبح قضية إنشائية من قبل العقلاء لا خبرية... إلاّ أن هذه الفرضية لا تنطبق على كلمات أصحاب هذا المسلك من الحكماء، فانهم يصرحون بأن المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم... ومن الواضح أن فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية تصديقية لا إنشائية جعلية"(123).

نلاحظ أننا حينما يقال لنا: إن الصلاة واجبة، وإن الربا محرم... فهل يحصل لنا تصديق جازم بهذه الاوامر الاعتبارية والمجعولات الشرعية أم لا؟ ثم إن مراجعة نصوص ابن سينا والطوسي وغيره من حكماء المسلمين تؤكد أن هؤلاء يرون أن أحكام العقل العملي هي أحكام تدبيرية يكتشف بنو الانسان ما يترتب عليها من مصالح فيقرونها حفظاً لمدينتهم وتسييراً لنظامهم، فيقررونها ويجعلونها شريعة حياتهم. فهم يقرّرون أنها أحكام جعلية يحصل بها التصديق الجازم.

التصديق الجازم بالمشهورات . لدى الحكماء . إنما يتعلق بها كقضايا خبرية عن واقع إنشائي. وتغيير صياغة الاعتبارات والانشاءات لا يغير من واقعها. فالاحكام والقوانين والاعتبارات الاجتماعية تتحول بمرور الايام إلى جمل خبرية في الاستخدام العام، وهذا التحول الدلالي اللغوي لا يفرض على التحليل المنطقي إغفال واقع وطبيعة هذه الاحكام، هذه الطبيعة الانشائية الجعلية. ثم لو افترضنا أن مدركات العقل العملي قضايا خبرية، فعما تخبر، وعن أيّ واقع تحكي؟ فإذا كان لها واقع وراء اتفاق العقلاء فهذا خلف ما تبناه الحكماء، وإذا كانت تخبر عن واقعها الجعلي الاعتباري فهي من حيث الجوهر إذن جمل إنشائية واعتبارات عقلائية.

ثم جاء الصدر ليناقش اتجاه مدرسة الاصفهاني، وما تبنته من تصور الحكماء بشأن قضايا العقل العملي، وقد طرح ثلاث ملاحظات أساسية:

الاولى: "لو فرض القطع أو احتمال كون منشأ قضايا الحسن والقبح التلقين لزم من ذلك زوال التصديق عندنا بمجرد الالتفات إلى ذلك مع أنه خلاف الوجدان وخلاف تصريحهم واعترافهم بكونها قضايا فيها تصديق جازم، إلاّ أن يقصدوا أنها جازمة عند غيرهم"(124).

نلاحظ أن هذه المناقشة أشبه بالمصادرة على المطلوب، إذ إن هذا اللون من تحليل التصديقات والقناعات العامة لا يمكن أن يمارسه عادةً إلاّ النخبة من نوابغ عصورهم. وقد مارسه ابن سينا وهو أصل مدعاه. إلاّ ان الارباك هنا هو في تفسير مصبّ هذا التصديق، فالسيد الصدر يرى أن التصديق الجازم يعادل كون هذه القضايا إخبارية واقعية، وقد تبين أن مقصودهم بالتصديق الجازم بها هو القناعة العامة بضرورة الالتزام بأحكام العقل العملي؛ لانها أمور متفق عليها لتدبير المجتمع المدني.

الثانية: أن مدركات العقل العملي قضايا قبليّة أولية، وما يحصل من اختلاف في إدراك القضايا الاولية لا يؤثر على قبليتها وأوليتها(125) نُرجئ درس هذه الملاحظة إلى موضعها المناسب في القادم من هذا البحث.

الثالثة: ان العقلاء لا يختلفون في كبريات ومقتضيات الحسن والقبح، وإنما الخلاف والنقاش في تطبيقاتها وفي موارد التزاحم الموضوعي بين مقتضاياتها(126). نلاحظ أننا لم

نعثر على مورد ادعى فيه زعماء عقلاء البشر الاتفاق سوى وجوب العدل وقبح الظلم. وهاتان القضيتان كما أفاد الصدر قضيتان بشرط المحمول، وليستا مدركين من مدركات العقل العملي. وسوف يأتي مزيد ايضاح وتفصيل لهذه الملاحظة فيما يأتي من بحث.

يهمنا أن نؤكد هنا أن اتجاه الحكماء المسلمين لا يرى مدركات العقل العملي شأناً من شؤون العقل المجرد، بل يقرر أنها أحكام والتزامات يقررها العقلاء في ضوء خبراتهم التجريبية، وفي ضوء ما يصلون إليه من نتائج عملية. إذ إنها تقوم على اساس تحديدهم للمصلحة العامة، والمفسدة العام، والمصلحة والمفسدة وحفظ النظام وبقاء النوع، كلّها مفاهيم تستقى من واقع الخبرة والتجربة، وليست قيماً عقلية مجردة يمكن إدراكها قبل الحياة الاجتماعية وقبل النظام وقبل السلوك والوان السلوك التي تحفظ النظام أو التي تفسده.

إن المدرسة العقلية المعرفية التي تبناها الحكماء المسلمون وورثوها من أرسطو واليونان لم تقرّ لاحكام السلوك بالعقلية، لان العقل المجرد لديها هو العقل البرهاني، وأن الصدق المطلق الذي هو توأم العقلانية لا يمكن التوفر عليه إلاّ عبر قضايا البرهان، بينما لا تتوفر أحكام السلوك على صدق ويقين مطلق، ومن هنا فقدت ضمان صدقها ومطابقتها للواقع.

إن اتجاه الحكمة الاسلاميّة في تحليل مصدر أحكام العقل العملي، وطبيعة استقرارها في حياة الانسانية يلتقي في التحليل النهائي مع كثير من تيارات الفكر الغربي الفلسفية والنفسية والاجتماعية. وأوضح حليف لهذا الاتجاه مدرسة دوركيهم الاجتماعية التي تقرر أن:

"القانون الاخلاقي يصدر عن المجتمع الذي يتجاوز الفرد من كلّ النواحي. ولما كان المجتمع هو الذي عنه يتلقى الفرد الحضارة. لهذا يبدو للفرد أن أوامر المجتمع ونواهيه . وهو ما يكوّن ضميره . أمور مرغوب فيها وملزمة في وقت معاً"(127).

واتجاه مدرسة الاعتبار يلتقي في النتيجة مع الاتجاه الاشعري في علم الكلام الاسلامي، ومع اتجاهات بعض مدارس الفكر المسيحي المدرسي، ومع اتجاه بعض فلاسفة الغرب المحدثين كديكارت. فهؤلاء يسلبون العقل قدرته على الاستقلال في إدراك أو وضع الاحكام العملية، ويؤكدون أن مصدر هذه الاحكام هو الله. ومن ثم تأخذ أحكام العقل العملي طابع التشريعات الاعتبارية.

نلاحظ أن أهم محاور الحوار مع حكماء المسلمين هو: ما هو الاساس الذي اعتمدته هذه المدرسة فيما خلصت إليه من حكم؟

لقد تفحص حكماء المسلمين مدركات العقل العملي فوجدوا أن قضاياها ليست مما يضمن صدقه بأي مبدإ من مبادئ البرهان، فالعلاقة بين الوجوب والفعل ليست علاقة ذاتية ضرورية. وإلاّ لما قبلت الاستثناء، وكلّ أحكام العقل العملي أو جلّها تقبل الاستثناء، وهي عرضة للتحوير والتبديل. بينما لا تقبل القضية البرهانية أيّ استثناء لعموم صدقها وشموله

لكل زمان ومكان. ومن هنا اضطر روّاد المعرفة العقلية إلى التماس مصدر لهذه الاحكام غير العقل المحض. وحيث عموم ظاهرة الواجب والالتزام العملي في كلّ المجتمعات البشرية سواء منها تلك المجتمعات المتمسكة بالشرائع السماوية أم تلك التي لا تتمسك بدين إلهي، فلا بد من أن يكون مصدر هذه الاحكام اتفاق الجماعة الانسانية.

إن سلب سمة البرهانية عن قضايا العقل العملي أضحى مسلمة من مسلمات الفكر المعرفي الانساني عامة، لكن جعل المصلحة الاجتماعية واتفاق الجماعة الانسانية مصدر هذه القضايا والاحكام أمر يستدعي كثيراً من التأمل. فإذا تكلمنا بلغة الحكماء العقليين أنفسهم لغة أرسطو وابن سينا، وتساءلنا عن طبيعة هذا الحكم (إن احكام العقل العملي مشهورات وتأديبات صلاحية) هل هو حكم برهاني أم هو حكم استقرائي ظني؟ لا ريب أن هذا الحكم لم يقم على أساس استنباط برهاني، ولا يقع منكره في أي تناقض أو دور. ومن ثمّ فهو نتيجة استقراء وتتبع، وليس باستطاعة أي باحث أن يدّعي استيفاء كلّ المفردات المطلوبة في هذا الاستقراء، ومن هنا فهو استقراء ناقص، وحكم المناطقة الارسطيين على أحكام العقل العملي لا يدخل في دائرة العلم الارسطي الذي يعني اليقين الذي لا يزول.

المهم هنا أن نلاحظ أن أهم شرط تفقده قضايا العقل العملي من شروط البرهان هو قابليتها على الاستثناء، لنسلّم بهذا النقص في قضايا العقل العملي، لكننا نتساءل هل هناك ضرورة إلى حصر العقل المجرد بالعقل البرهاني؟ وهل قضايا العقل العملي إذا قبلت الاستثناء فقدت عقليتها وأضحت مبادئ تجريبية وأحكاماً عقلائية تقوم على أساس خبرات الجماعة؟ سوف يأتي في الفقرة القادمة من البحث درس هذا الموضوع الحيوي. وسنحاول تحديد رؤية واضحة من هذه الاسئلة.

المدرسة العقلية:

السيد محمّد باقر الصدر رائد من روّاد المدرسة العقلية في ميدان الاخلاق والعقل العملي، فهو يتابع الاتجاه السائد بين علماء أصول الفقه الامامي، الذي تبنى مدرسة المتكلمين العقلية التي يمثلها (المعتزلة والامامية). ويمكننا أن نضع الملامح العامة لهذه المدرسة ضمن النقاط الاتية.

اولاً: أن أساس مدركات العقل العملي قضيتا "حسن العدل" و"قبح الظلم".

ثانياً: أن مدركات العقل العملي أمور واقعية، وليست مدركات اعتبارية جعلية.

ثالثاً: مدركات العقل العملي أولية قبلية يدركها العقل بالبداهة.

رابعاً: أن الحسن والقبح يعني استحقاق العقاب والثواب والذم والمدح.

قلنا: إن الصدر رائد من رواد المدرسة العقلية، تابع الاتجاه العام السائد بين متكلمي وعلماء أصول الفقه الامامي، إذن أين الافق الرحيب، الذي ادعيناه له؟ هذا ما نستوضحه عبر قراءة موقف هذا الرائد عند كلّ محور من محاور البحث في نظرية العقل العملي لدى الاتجاه العقلي:

اولاً: حسن العدل وقبح الظلم

هناك محاولة لدى فلاسفة الاخلاق إلى التماس مبادئ عامة تقوم

على أساسها قواعد السلوك وأحكام العقل العملي. وقد لاحظنا سعي الحكماء المسلمين إلى الاعتراف بوجود أحكام عملية تمثل المبادئ المشتركة بين المجتمعات البشرية، وقد حصروها بوجوب العدل وقبح الظلم . ولم يخالف علماء الكلام هذا النهج، بل جعلوا هاتين القضيتين بمثابة المدرك الرئيس للعقل. ويرتهن الحكم على القاعدة العملية بمدى انطباق هاتين القضيتين عليها. فالكذب قبيح لانه ظلم، والخيانة لا تنبغي لانها ظلم، وشكر المنعم واجب لانه عدل. وبهذا تضحى أحكام العقل العملي ترتبية تابعة لحكم رئيس.

"العدل ينبغي ويجب، والظلم لا ينبغي وهو أمر محظور" هذا الشعار المهيب مَنْ يناقش بصدقه وأخلاقيته وسلامته المنطقية؟! من يقترب مناقشاً؟! إنه مسلمة من مسلمات الناس، وقد تلقاها علماء الكلام وأصول الفقه، حتى الحكماء الراسخون مسلمةً راسخة لا محيص عنها.

لكن الافق الرحيب والروح العلمي الجسور لسيدنا وأستاذنا الصدر لم يرتض متابعة هذه المسلمة، دون أن يُخضعها للتحليل، ولم يتهيب ما أحيط بهاتين القضيتين من قداسة وتوكيد، فتساءل عما يعني "الظلم" الذي لا ينبغي، ثم أجاب بأن الظلم يعني سلب ذي الحقّ حقه، فمفهوم الظلم ينطوي على مفهوم الحقّ وما لا ينبغي، وبهذا تضحى قضية الظلم لا ينبغي قضية بشرط المحمول.

نصغي إليه وهو يقرّر هذه الفكرة في دورته الاولى من البحث الاصولي:

"إن قولنا: العدل حسن والظلم قبيح ضروريتان بشرط المحمول، ونحن نشرح الكلام في ذلك بالنسبة لقولنا: "الظلم قبيح" ومنه يظهر الكلام في قولنا: "العدل حسن"، فنقول: لا يتحصل معنى معقول للظلم عدا سلب ذي الحقّ حقه، فقد فرض في الرتبة السابقة على هذا الكلام حقّ للمظلوم... فمعنى قولنا مثلاً: "ان من حقّ اليتيم أن لا يُضرب" هو أنه يقبح ضرب اليتيم. فقولنا: "الظلم قبيح" يرجع بالاخرة إلى قولنا: "القبيح قبيح" وهذه قضية بشرط المحمول.

... والحاصل ان ادخال قولنا: "الظلم قبيح والعدل حسن" في البراهين والابحاث الفنية ليس إلاّ عبارة عن لعب الالفاظ بالامور العقلية والمطالب الفنية"(128).

ونحن مع الاستاذ فيما ذهب إليه فالعدل والظلم لا يمكن أن يكونا المفهومين الرئيسين لاحكام العقل العملي ومدركاته. وقد دعمنا هذا الاتجاه بتحليل تفصيلي في دراستنا "المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه". نشير هنا إلى أن العدل لدى فلاسفة الاخلاق تذبذب استخدامه بين دلالتين، فهو يدل مرة على مفهوم عام، ويكون سمة لاداء الواجب، فاداء الامانة عدل، والصدق عدل، والوفاء بالوعد عدل... ومرة يدل على مفهوم خاص كالعدل في التوزيع والعدل في الحكم والعدل في السياسة... وبدهي أن المفهوم الاوّل يعادل مفهوم الواجب إذا أردنا أن نحتفظ للقضية بدلالتها الاخلاقية والعملية. ومفهوم الواجب هو أحد المفاهيم اللغوية الرئيسية لمفهوم العدل، وإذا لذنا بمفهوم آخر من المفاهيم اللغوية التي يدل عليها العدل كالاعتدال والاستقامة والتوازان، فسوف نواجه قضايا وصفية لا علاقة لها بشكل مباشر بقضايا وأحكام العقل العملي. أما المفهوم الثاني للعدل فهو لا يمكن أن يكون ـ في مقياس الحكم الاخلاقي ـ واجباً ينبغي، ما لم نتفق على مقياس أعلى لتحديد معنى العدل في التوزيع، فهل هو اطلاق الحريات الاقتصادية أم هو مشاعية الثروة أم هو أمر آخر، وهكذا؟ فلا يمكن أن يكون المدرك المباشر للعقل العملي، بل يصبح مفهوماً ترتبياً لاحقاً وقائماً على أساس مفاهيم أخرى.

إذن؛ ماذا يدرك العقل العملي؟ ذهب الاستاذ الصدر إلى أن العقل العملي يدرك مجموعة قضايا أساسية هي المحور الرئيس، كقبح الكذب، ووجوب أداء الامانه، ووجوب طاعة الله، ووجوب شكر المنعم... وهذه هي المزية الاولى التي خرج بها عن شبه الاجماع القائم بين باحثينا، وبهذا يلتقي مع اتجاه لدى بعض المفكرين الاخلاقيين في الغرب، حيث يسمى أنصاره بالجزئيين، الذين لا يرون الاحكام الخلقية أحكاماً ترتبية لاحقة، مقابل "الكليين"(129).

إن التحليل الجريء الذي مارسه الصدر بشأن "حسن العدل وقبح الظلم" قريب من روح ما انتهى إليه "عما نوئيل كنت" من رؤية. فالفكر الغربي ـ كما هو الحال لدى بعض حكماء المسلمين ـ التمس (الخير والشر) كمعطيين رئيسين تتقرر في ضوئهما قوانين العقل العملي. غير أن "كَنْت" لم يجد الخير والشر إلاّ معطيين تجريبيين لا يتحدّدان إلاّ في ضوء الخبرة وواقع التجربة الانسانية. لكنه لم يعثر أخيراً في العقل المحض إلاّ على مفهوم واحد هو "الواجب" أي (ما ينبغي وما لا ينبغي).

ثانياً: مدركات العقل العملي أمور واقعية

أين تتقرر هذه المدركات؟ هل هي قائمة في صقع الوجود الخارجي، أم انها قائمة في عالم الذهن؟ جواب مدرسة الحكماء وسائر الاتجاهات التي تبنت اعتبارية وجعلية هذه المدركات

في حلٍّ عن البحث حول عالم تقررها وثبوتها، إذ لا ثبوت لها، انما هي وجودات اعتبارية تتقوم بالاعتبار والجعل. لكن المدرسة العقلية لا بد لها من الاجابة عن هذا الاستفهام. وقد لاحظ العلاّمة الطباطبائي أن المدرسة العقلية الكلامية لمّا لم تعثر على ثبوت لهذه المدركات لا في عالم الذهن، ولا في عالم الوجود اضطرت إلى افتراض عالم الواقع.

لكن هناك اتجاهاً لا يستهان به ذهب إلى ضرورة افتراض "عالم ثالث"، وقد طرح هذا الاتجاه افلاطون في "عالم المثل"، وتبنته أجيال من الحكماء بعده، وله في عالم الغرب المعاصر رجال كبرتراند راسل وكارل بوبر... على أن معالجة هذا الموضوع تطال العقل النظري. ونقد هذا العقل وتحليل معطياته هو الموضع الملائم لمعالجة هذا الموضوع.

أما الصدر فقد حاول في الدورة الاولى على ما في تقريرات الحائري(130) أن يدافع عن عالم وجود وتقرر هذه المدركات، بطرح مصادرة مفادها أن لوح الواقع أوسع من لوح الخارج، فالمفاهيم الانتزاعية ـ حسب نعت الفلاسفة ـ إنما هي وجودات واقعية ثابتة في لوح الواقع، سواء وجد شخص ينتزع هذه المفاهيم أم لا. فالانسان ممكن والله واجب، سواء أكان هناك شخص ينتزع مفهوم الامكان والوجوب أم لا، فثبوت الامكان والوجوب ليس انتزاعاً، وإنما ثبوت واقعي في عالم الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود. ثم لو كان هناك اصرار على انكار المصادرة أعلاه، فيقول الصدر إن الحسن والقبح معقولات ثانية فلسفية على حدّ تعبير الفلاسفة الاسلاميين. ولا ضرورة للذهاب إلى اعتبارية هذه المدركات. كما صنع حكماء المسلمين(131).

نلاحظ أن هذا البحث غاب كلياً في تقرير الدورة الثانية، وقد اقتصر على المصادرة بأن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود أو الخارج. لكن هذا الغياب والحضور في الدورة الاولى ايضاً لا يشفيان غليلنا في معالجة هذا الموضوع(132). ونحن عازمون على درسه في محلّه الملائم له إن شاء الله في دراستنا عن الاسس العقلية للبحث الاصولي.

يهمنا أن نشير هنا إلى ان زعيم المدرسة العقلية الغربية في نظرية الاخلاق، أعني "عمانوئيل كنت" اقتصر على استخراج مبدإ عقلي صوري خالص يحكم به الذهن وهو "مبدأ الواجب"، وكَنْت ليس من أنصار العالم الثالث أو عالم المثل أو عالم الواقع، بل لديه عالمان عالم الذهن وعالم الموضوع، وقد سعى أن يصفّي مبادئ الاخلاق من كلّ طابع تجريبي موضوعي ليجعلها مبادئ عقلية خالصة من ملابسات عالم الموضوع.

ثالثاً: مدركات العقل العملي مبادئ أولية قبلية

كيف يدرك العقل البشري القضايا العملية، هذه الضرورات المتقررة في عالم الواقع؟ تقرر بحوث الصدر أن العقل يدركها إدراكاً أوّلياً قبلياً، بوصفها حقائق ثابتة بغض النظر عن الادراك والمدرك. ثابتة ثبوتاً أولياً قبل التجربة والخبرة.

والاستفهام الذي يتبادر إلى أذهاننا هنا هو: هل مدركات العقل العملي تتمتع بسمات القضية القبلية وفق ما حدّدته بحوث الصدر المنطقية أم لا؟

لقد قرّر السيد الصدر في الاسس المنطقية للاستقراء ثلاث سمات للقضية القبلية:

1 . صدقها المطلق على كلّ زمان ومكان.

2 . عدم قابليتها للاستثناء عند توفر القرائن ضد صدقها المطلق.

3 . عدم تأثير زيادة الشواهد الاستقرائية على القناعة بها(133).

إن البحث في البداهة والقبلية . حسب وجهة نظري . يستدعي استئناف التمحيص من حيث الاساس. لكن السؤال الذي التفتت إليه بحوث الشهيد الصدر هو: ان مدركات العقل العملي تقبل الاستثناء، فهل الكذب لا ينبغي حتى لو أدّى الصدق إلى تدمير الامة، كما هو الحال في الحروب؟ وهل الوفاء بالعهد واجب حتى لو أدّى إلى هلاك الانسان؟

خرجت بحوث الصدر في معالجة هذا الموضوع بالفكرة التالية: أن العقل العملي يدرك اقتضاء الافعال للوجوب والخطر (ينبغي ولا ينبغي)، أي أنه يدرك قضية شرطية مفادها: أن الكذب لا ينبغي ما لم يوجد مزاحم أقوى يضطرنا إلى التنازل عن هذا الحظر عملياً، أما في عالم الواقع فسيبقى الكذب يقتضي الحظر وأنه لا ينبغي.

هذا المخرج لم يطرح بشكل صريح في تقريرات الدورة الاولى . حسب تتبعي لها . ؛ إنما جاء واضحاً صريحاً في تقريرات الدورة الثانية(134). ونحن نلاحظ أن الصدر لاذ بفكرة الاقتضاء بغية أن يحفظ لقضايا العقل العملي صدقها المطلق وعدم الاستثناء فيها. أما "عمانوئيل كنت" فارس العقل العملي فقد التفت إلى عالم الفعل والممارسة، فوجد تعارض الواجبات العقلية في هذا العالم، وطرح هذا التعارض كمشكلة، لكنه تركها دون حلّ(135)!

غير أنني لا استطيع أن أصدّق بأن مفهوم الاقتضائية ذاته مفهوم قبلي، ولا أستطيع أن أذعن بأن المدرك القبلي هو القضية الشرطية "أن لا ينبغي أو ينبغي ما لم يزاحم بمزاحم أقوى". فإن التزاحم مفهوم من مفاهم الخبرة، يفرضه الواقع الانساني المعاش، وتقييد القاعدة العقلية بالمفاهيم التجريبية يفقدها خلوصا وقبليتها. فلو كان عالمنا الذي نعيشه خالياً من التزاحم والتعارض بين الواجبات، فهل احتجنا إلى الاقتضائية أو إلى تقييد فعلية حكم العقل بعدم وجود المزاحم؟

على أي حال كيف عالج الصدر هذا التزاحم، الذي يفقد بطبيعته العقل البديهي وضوحه؟

قال:

"إن مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء أنه لا ينبغي أو ينبغي، فالكذب مثلاً لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يرتكب والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الانسان، ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح. وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقديم أحد الاقتضائين في قبال الاخر، فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ، ولا يكون بديهياً أولياً بل ثانوياً، ولا نقصد بالثانوي هنا كونه مستنتجاً بالبرهان بل كونه مشوباً بالشك وعدم الوضوح، وقد ذكرنا فيما سبق أنه قد تكون معرفة غير برهانية وغير مستنتجة أي أولية، ومع ذلك لا يكون واضحاً بل يكون غائماً"(136).

إذن فالمدرك لقضايا العقل العملي هو العقل القبلي الاولي، والمرجح في عالم التزاحم هو العقل ذاته، والاختلاف الذي يقع في عملية الترجيح بين الشعوب والمجتمعات والافراد لا يعني إلغاء صفة القبلية عن المدرك للترجيح، وقد أطلق في الدورة الاولى في بحثه مصطلح العقل الاوّل على المدرك للقضايا العملية ومصطلح العقل الثاني على الذي يقوم بعملية الترجيح(137).

ونحن هنا نقرر بوضوح أن هذا الاختلاف يرشدنا إلى ان عملية الترجيح لا تتم بعقل أولي ولا بعقل برهاني. إنما تخضع لخبرة الشعوب واختلاف رؤى الافراد، ومدى ما اكتسبوه من مناعة تربوية وحصانة أخلاقية. إن ترجيح العقلاء بين المتزاحمات في عالم الحياة الانسانية لا يمكن أن يتجرد عن مفاهيم ومتطلبات المصلحة والمفسدة، هذه المفاهيم التي يحدّدها الناس في ضوء تجاربهم وممارساتهم الحياتية في عالم المتغيرات.

إن العقل البشري الخالص لا يمتلك سلماً للترجيح بين متزاحمات عالم الخبرة والحياة الانسانية، لان ميدانه يختلف جوهرياً عن ميدان الخبرة. فالثبات والدوام والعموم في صميم العقل الخالص، بينا يروغ ميدان الحياة الانسانية على الثبات والدوام، وتختلف متطلباته من جيل إلى جيل، ومن مكان إلى آخر، ومن شعب إلى شعب آخر، ثم أين هو سلم الترجيح؟ ابحثوا عن هذا السلم في فكر أكبر رواد العقل العملي الخالص (محمّد باقر الصدر أو من قبله عمانوئيل كمنت)، وسوف لا تجدونه، وإن وجدتموه وليتكم تجدونه ستلاحظونه متأثراً عند الاوّل بأحكام الشريعة الاسلاميّة التي عاش في كنفها وهي أحكام العالم الخبرة، ومعطيات الاعتبارات والتوجيهات الالهية. وستجدونه عند الثاني انعكاساً جلياً لبيئته وعصر النزعة الانسانية الاوربية.

يهمنا في هذا المقطع من البحث أن نؤكد أن العقل البشري إذ يدرك بخلوصه وتجرده المحض بعض أحكام السلوك والعمل، فإن هذا العقل لا يستطيع ان يظل خالصاً مجرداً حينما يأتي إلى عالم الواقع الحياتي، ويحكم على ممارسة الافعال ويرجح بين المتزاحمات، بل سوف يتأثر حتماً بمقاييس المصلحة الفردية والاجتماعية، بالميل الذاتي والاتجاه العام. ومن هنا يتطلع الانسان إلى القوة الموضوعية الخالصة لتقنن له ما يصلح حياته، ويحفظ لها أكبر درجات القرب من عالم العقل الكامل.

إن السيد الشهيد طرح بشكل مستقل في الدورة الاولى موضوعاً حيوياً هاماً، وهو علاقة العقل العملي بالمصلحة والمفسدة. وهل أحكام العقل العملي خاضعة للمصلحة وللمفسدة؟ وكانت نتيجة التحليل إنكار ارتباط أحكام العقل العملي بالمصلحة والمفسدة، سواء أفسرنا المصلحة بالكمال والمفسدة بالنقص أم فسرناها بالمصلحة الشخصية أو العامه. ونتيجة هذا التحليل رغم سلامتها طُرحت ضمن سياق . الذي أغمض النظر عنه تماماً في الدورة الثانية من بحثه الاصولي . يمثل خلطاً واضحاً بين ميدان العقل المحض وميدان التشريع وعالم الحياة الانسانية، بين عالم الوجوب الاخلاقي والقبح والحسن وبين عالم المصالح والمفاسد والمتغيرات.

لنتبين هذه الملاحظة في ضوء ما جاء في تقريرات السيد الحائري، إذ قرر أن الحسن والقبح لا يدور مع المصلحة والمفسدة النوعية أينما دارت "فلانه لو ربط الحسن والقبح بمصلحة المجتمع ومفسدته لزم في مثال مقدمية كشف السرّ لتحصيل ما هو من أهم العلوم مثلاً، ايقاع التزاحم بين المفسدة النوعية المترتبة على كشف السّر وزوال ملكة الكتمان، والمصلحة المترتبة على تحصيل ذلك العلم الذي يمكنه من نفع المجتمع بمنافع عظمى. فمتى ما كانت هذه المصلحة أقوى لزم أن لا يكون كشف السرّ قبيحاً، ولا يعدّ هذا الشخص خائناً وغير نبيل عند من يدرك قبح كشف السرّ، بينما ليس الامر كذلك"(138).

أريد هنا أن أحوّل هذا المثال إلى استفتاء فقهي وأسأل السيد الصدر كفقيه من أعظم فقهائنا أخلاقية والتزاماً بالواجب الخلقي، لنراه ماذا يجيب؟

إذا كشفت سراً استودعني إياه رجل شريف قد مات وفارق الحياة، وكان كشف هذا السرّ يؤدي إلى معرفة موقع الضعف الاساس في عدو للاسلام محارب، فهل يجوز ذلك شرعاً أم لا؟

إن الفعل في عالم الخارج يرتبط بملابسات عالم الخارج، وبظروف الحياة الانسانية، وقيمها المادية والمعنوية، وبمصالحها الاعتبارية والحقيقية. بينما لا يدرك العقل القبلي الخالص هذه الملابسات، ولا يضع في حسابه القيم المادية والموازين الاعتبارية التي تقوم على أساسها حياة الجماعة. ومن ثم نحتاج إلى العقل المطلق المطّلع على عالم الغيب المكنون؛ لكي

يهدينا ويأخذ بيد هذا العقل المحدود، لكي لا يضيع في مقاييس المجتمعات، التي تخضع لسلطان الشهوات وقوة وتأثير سلطان النخب ومصالحها. وإلاّ فالعقلاء بما هم عقلاء لم يتركوا لنا سوى اتفاق على قبح القبيح وحسن الحسن، اتفاق على

وجوب الواجب، وهي قضية بديهية نظرية؛ لانها قضية تحليلية، وليست حكماً عملياً تركيبياً.

رابعاً: الحسن والقبح يعني استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم

ورث البحث في علم أصول الفقه هذه الاشكالية من سلفه علم الكلام. فقد عرّف المتكلمون الحسن والقبح باستحقاق العقاب والثواب والذم والمدح، وهذا التعريف يمثل أهم الجسور التي تفضي إلى الاستدلال من حكم العقل إلى حكم الشرع لاثبات القاعدة المشهورة "الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع".

لاحظ الصدر:

ان هنا مطلبين:

أحدهما . حسن الفعل وقبحه. والاخر: استحقاق العقاب. وقد يختلط أحدهما بالاخر فيتصور أن أحدهما عين الاخر، فالقبح ما يستحق فاعله الذم والعقاب، والحسن ما يستحق عليه المدح والثواب إلاّ أن هذا خطأ، فإن الحسن والقبح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذ تارة يطبق ذلك على فعل الانسان نفسه فيقال: إنه ينبغي في نفسه أو لا ينبغي، وأخرى يطبق على فعل الاخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح، فيقال: إن عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي. فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الامر الواقعي المدرك على مواقف الاخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح، فهناك قضيتان لا قضية واحد"(139).

إن التمييز بين مفهومي الحسن والقبح وبين مفاهيم استحقاق العقاب والثواب واستحقاق الذم والمدح خطوة منهجية أساسية في الدرس العقلي لمدركات العقل العملي. لان العقل العملي المحض يدرك الواجبات ويقررها أو يحكم بها، والحسن والقبح أي ما يجب وما يحظر إنما هي محمولات العقل العملي، بينما استحقاق الثواب والعقاب والذم والمدح هي موضوعات من الممكن أن نتفحص العقل العملي لنرى هل يحكم بوجوبها أم لا؟

إن البحث الكلامي والاصولي اللذين استخدما العقل وسيلة من وسائل الاثبات في ميدان العقيدة والشريعة، لم يتسنَّ لهما الفحص المحايد لطبيعة العقل. بل اختلط فيهما النصّ . بالعقل. فالمتكلمون وتبعاً لهم علماء أصول الفقه يبحثون عن مفاهيم وواجبات الشريعة وأحكامها، هذه الشريعة التي قررت العقاب والذم لمن خالفها وتجرأ على عصيانها، الثواب

والمدح لمن امتثل أوامرها وخضع لتعاليمها. لا يستطيع هؤلاء بعقلهم الشرعي ان يفرّقوا بين الحسن والثواب وبين اداء الواجب والمدح عليه، وبين العصيان والمخالفة وبين العقاب والذم.

يهمنا أن نعود لنتفحص العقل العملي الاولي السابق للتجربة، الذي تثبت احكامه بغض النظر عن الاعتبارات الاجتماعية والمواضعات العرفية والشرائع الالهية، نتفحصه لنرى هل يحكم أو قُل هل يدرك حكماً ثابتاً في لوح الواقع يقرر وجوب عقاب من يخالف الواجب العقلي ووجوب ثواب من يمتثله أم لا؟

لنسلم بأن هناك حكماً عقلياً محضاً يقرر وجوب معاقبة من لا يمتثل أوامر العقل العملي. لكنني أتساءل على مَنْ تجب معاقبة العاصي لاوامر العقل العملي؟

هل تجب على الله؟ فهذا يعني:

أ . أن نصادر في أحكام العقل العملي على وجود الله تعالى، بوصفه الضمان التنفيذي لاحكام العقل المحض.

ب . أن أحكام العقل العملي ليست شاملة لكلّ إرادة عاقلة، بل هناك أحكام خاصة ترتبط بذات "الله" بوصفه القاضي العادل الملتزم مطلقاً بأوامر العقل العملي المحض.

جـ . أن أولية وقبلية هذا الحكم سوف يطالها الشكّ والابهام؛ لان العقل العملي حينما يقرر وجوب معاقبة العاصي على الله فهذا يعني أن هذا الحكم يتوقف على مجموعة معارف ان لم تكن جميعها تجريبية فان معظمها يعتمد التجربة ولا يقوم على برهان، أي ان الحكم القبلي سوف يتوقف على معرفة بعدية، بل مجموعة معارف بعدية برهانية أو تجريبية. وهذا خلف؛ لان الحكم القبلي لا يتوقف تصديقياً على الاقل على معرفة أخرى.

هل تجب على كلّ عاقل؟ وهذا يعني:

أ . أن العقل العملي يحمل المسؤولية كواجب كفائي (على حدّ تعبير علماء الشريعة(140) على كلّ عاقل. وأنا أسألك كعاقل مريد: هل يجب عليك أن تعاقب من يخلف الوعد؟

ب . ثم ماذا يعني العقاب؟ هل نسجنه؟ هل نضربه؟ هل نقاطعه؟ أم ماذا؟

جـ . هل افتراض وجوب عقاب العاصي لاوامر العقل المحض يكون واجباً على كلّ عاقل ينسجم مع متطلبات حياة الانسان؟ ألا يتحول الامر حينئذ إلى فوضى لا حدود لها.

نعود لنستعين بالسيد الحائري مقرر الدورة الاولى من بحوث الشهيد الصدر الاصولية حيث قال في إحدى تعليقاته:

"لا يخفى أن تعريف الحسن والقبح بالمدح والذم، إن كان بمعنى التعريف المنطقي فهذا غير معقول، فإنهما مفهومان أوليان واضحان، لا يعرّفان بشيء آخر. على أن صحة المدح أو الذم لا تعني إلاّ حسنهما وعدم قبحهما. فهذا تفسير للشيء بنفسه. ولكن الواقع أن المدح

والذم هما عين قولنا بأن هذا حسن وهذا قبيح. فقولنا (هذا حسن) هو مدح، وقولنا (هذا قبيح) هو ذم. فصح أن يقال كإلفات للنظر ـ لا كتعريف ـ إن الحسن والقبيح عبارة عما يستحق عليه المدح والذم، بمعنى أن الحكم بالحسن والقبح هو عين المدح والذم"(141).

إذن فمن يقول: إن "شكر المنعم واجب" فهو يمدح، ومن يقول: إن "طاعة الله واجبة" فهو يمدح، ومن يقول: "لا ينبغي الكذب" فهو يذم! وهنا لا بد من أن نذكر مرة أخرى أن البحث في "الحسن والقبح العقليين" بحث عما ينبغي وعما لا ينبغي، بحث عن الضرورة والواجب الاخلاقي. وليس بحثاً عمّا يلائم وينافر أو ما يستحسن ويستقبح.

لكن السيد الحائري عاد ليقرر في هامش آخر قائلاً:

"لا يخفى أن الحسن والقبح يستتبعان أمرين مختلفين في الهوية، أحدهما: ما قد نسميه بالمدح والذم بالمعنى الذي يكون عبارة عن مجرد التحسين والتقبيح للفاعل وسريرته. و **الثاني:** المجازاة والمكافأة، التي يستحقها الشخص بحكم العقل العملي، وهو الثواب والعقاب. هذا بناء على واقعية الحسن والقبح. أما بناء على عقلائيتها فالتحسين والتقبيح أيضاً نوع مكافأة عقلائية تأديباً ومنعاً عن المفاسد. ويشهد لتعدد الامرين وعدم رجوع أحدهما إلى الاخر ان المدح والذم يعدان من حقّ كلّ أحد يطلع على صدور الحسن أو القبيح من هذا الانسان، بينما الثواب والعقاب يثبتان ـ بناء على واقعية الحسن والقبح ـ على من أحسن بشانه، ولمن هضم حقه، ويثبتان أيضاً لولي المجتمع كتأديب ودفع للمفاسد وجلب للمصالح"(142).

نلاحظ:

أ ـ ماذا يراد بمجرد التحسين والتقبيح، هل يراد بهما الحالة الانفعالية التي تطرأ على من يشاهد مخالفة أحكام العقل العملي في الخارج؟ إن الحالة الانفعالية أمر يرتبط بالمشاهد وبمستوى تربيته الاخلاقية، وليست حقّاً ولا واجباً. أم يراد بالتحسين والتقبيح إبراز هذه الحالة الانفعالية والاعلان عن مواجهة المخالف وذمّه على مخالفته، والاطراء على المطيع؟ هل العقل العملي يحكم بوجوب ذلك؟

يقرّر الحائري انه ليس لدينا حكماً عقلياً وإنما حقّاً! إنها لغة الفقه والشريعة (الحقّ والحكم)، شريعتنا السمحاء التي لا تعطي لكلّ أحد حقي المدح والقدح، بل تأمر بالستر ويخضع المدح والذم فيها لموازين اعتبارية تشريعية.

ب ـ ثمّ الثواب والعقاب يثبت للمظلوم ولولي المجتمع، فهل يثبت له كحقّ أو كحكم، هل يجب على من ظلم أن يعاقب؟ فأين فضيلة التسامح؟ يبدو أن الحائري يراه حقّاً ثابتاً للمظلوم، ألا يكتفي باسترداد ظلامته دون عقاب للظالم، ثم إذا كان هذا الحقّ ثابتاً للمظلوم، فما هو شأن ولي المجتمع؟

يقرر السيد الحائري أن ولي المجتمع يثبت له الحقّ لكي يؤدب ويزجر، ويدفع المفسدة ويجلب المصلحة!

لكن أحكام العقل العملي ـ كما يوافق الحائري على ذلك ـ ليست مرتبطة بالمصلحة والمفسدة، وليست ناظرة إلى التأديب وعدمه، وإنما هي أحكام تلحق الافعال لذاتها. وهي متقررة بغض النظر عن المصالح والمفاسد، وقبل التأديب والتربية والجماعة وأحكامها.

إن أهم ما يعانيه البحث الكلامي والاصولي في هذه البحوث خلطه بين ميدانين، ميدان العقل المجرد القبلي، وميدان العقل العملي المؤهل بخبرات الشريعة واعراف المجتمعات، خلط بين ميدان العقل القبلي وميدان الخبرات التجريبية. فنحن ندرس مدركات العقل العملي كأحكام مستقلة عن العرف والعادة، وبغض النظر عن الشرائع السماوية وتعاليم الاديان. ولا بد من أن تدرس كذلك، وإلاّ سوف نختلف دون أن نعرف سبب الخلاف.

يهمنا أن نعود إلى تحليل أدق لمفهومي "استحقاق العقاب والثواب"، فمرةً نفسّر هذا المفهوم ضمن السياق العام لاحكام العقل العملي، ونقول: إنّ العقاب ينبغي فهو واجب ومدرك بحكم العقل العملي، وإن الثواب واجب كذلك. وحينئذ ستأتي المفارقات التالية:

أ ـ مَنْ أطاع حكم العقل العملي وشكر المنعم، فيجب على المنعم أن يثيبه، وإذا أثابه وأطاع حكم العقل العملي بوجوب مكافأة المطيع، فمن يثيب المنعم حينئذ؟ اما أن ينقطع التسلسل ويتعطل حكم العقل العملي بوجوب إثابة المطيع، وإما أن يتسلسل الامر بشكل يدعو للسخرية!

ب ـ أما بالنسبة لوجوب العقاب فهو أمر لا يمكن افتراضه بشكل معقول ما لم يفقد العقل تجرده، وينتقل من عالم لوح الواقع إلى عالم الخارج والخبرة. وبهذا نخرج عن ميدان البحث "العقل الخالص"، ويضحى الحكم بوجوب العقاب حكماً عقلائياً عرفياً، أو وعيداً إلهياً يرفع لواءه المشرع ضماناً تنفيذياً لاحكام شريعته.

أما إذا فسّرنا الاستحقاق بأنه "حقّ" يثبت لصاحبه، وله أن يفعل أو أن لا يفعل. فحينئذ نتساءل:

أ ـ لمن يثبت حقّ عقاب "الكاذب"؟ لا بد من أن يثبت لكل عاقل سمع الكاذب يدلي باكذوبته.

ب ـ لمن يثبت حقّ عقاب "القاتل"؟ لولي الدم، أم للسلطة الحاكمة؟ وفي كلا الحالين لا بد من أن نصادر على العقل العملي، ونجرده من خلوصه ويضحي عقلاً عقلائياً عرفياً.

جـ ـ هل للمنعم حقّ معاقبة من لم يشكره؟

فمن أعان شيخاً ضريراً على عبور الطريق، ولم يشكره هذا الشيخ على فعلته فله حقّ ضربه او شتمه أو تأنيبه أو تذكيره مثلاً، كعقوبة على عدم تقديم الشكر للمنعم المحسن!

د ـ لمن يثبت حقّ الثواب؟ يثبت للمطيع طبعاً، ولا معنى لثبوت هذا الحقّ للمطيع دون أن يكون هناك واجب على المطاع يقضي بتقديم المكافأة والثواب للمطيع.

فإذا كان المطاع هو الحكم التكويني القائم في لوح الواقع، إذا كان المطاع هو الواجب العقلي الاخلاقي المتقرر في عالم الحقائق فكيف يثيبنا هذا الواقع، وماذا في وسعه أن يقدم لنا؟

إن هناك مفارقة رئيسية في تفسير استحقاق العقاب واستحقاق الثواب بـ "الحقّ"، وهي فكرة قد توحي بها نصوص المتكلمين، وقد يورط بها مفهوم "حقّ الطاعة" والتي صرح بها مقرر بحث الشهيد الصدر، والمفارقة هي: أن استحقاق العقاب سيكون حقاً مشروعاً وفعلاً مباحاً يثبت لصاحبه الحقّ، بينا سيكون استحقاق الثواب واجباً لا بد من ادائه من قبل المطاع، الذي أُمتثل أمره!!

إنه الخلط بين مفاهيم الشريعة وأحكام العقل المحض(143).

وعند هذا المقطع من البحث اريد أن أنقل نصّاً للمرحوم الدكتور

محمّد عبد الله دراز، هذا الروح الكبير، والعقل القرآني النابض بالحيوية والشمول:

"فإذا أصرّ بعض الناس مدعياً أن فوق هذه العدالة التي تتم داخل القانون الاخلاقي عدالة أخرى أعلى درجة... فالعملية من أبسط الامور، وما علينا إلاّ أن نقلب صيغة هذا التتابع لنجد أنفسنا مكتفين بما نؤدي من واجب.

أننتظر أن يكافئنا المجتمع على أمانتنا في الاداء العادي لواجباتنا نحوه؟ أو لسنا مدينين له بأكثر مما هو مدين به لنا؟ إذن، فماذا نقول عن خالق الكون الذي يدين له الافراد والمجتمعات بكلّ شيء؟ مَن منا لم ينل مقدماً من يد الله: وجوده، وقدراته، وطاقاته، وامكاناته، ونعمه المادية والروحية؟... ولكن ألم يكن من الواجب حينئذ، بدلاً من أن نطمح إلى ثواب، ان نبتغي بسلوكنا الطيب أن يكون وفاء لدين، وشاهد عفان بتلك النعم التي لا تحصى، والتي أنعم الخالق بها علينان حتى من قبل أن نسأله إياها؟..."(144).

نعود لنلاحظ:

أن الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية، على الانقياد والتجري، ليس أمراً مطلوباً لذاته. وإنما هو حكم ترتبي لاحقّ. إما أن يكون لاحقاً لضرورة قوة رادعة تضمن أجزاء القانون، أو لضرورة أن لا يكون خلق الكون عبثاً، وأن هناك خالقاً سوف لا يتساوى عنده المسيء والمحسن.

وبهذا يرتهن إثبات العقاب والثواب بقاعدة من قواعد العرف، وضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية الاعتبارية، فلا بد من أن نرجع حينئذ

إلى قواعد العرف، وضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية الاعتبارية،
فلا بد من ان نرجع حينئذ إلى قواعد العرف ومواضعات العقلاء؛ لنرى حدود
ما تقرر ونخرج عن دائرة العقل العملي المحض. واما أن يرتهن إثبات
العقاب والثواب بمدركات العقل النظري التي تقرر استحالة خالق الكون عبثاً، ولا بد من
حساب وكتاب يمارسه خالق الكون ويقرره. وبهذا يضحى إثبات الثواب والعقاب قضية من
قضايا العقل النظري وليست مدركاً عقلياً عملياً قبلياً.

على أن هذا الاثبات لا يقرر قاعدة كلية، وقضية صادقة على كلّ مخالفة من مخالفات
العقل العملي المجرد، أي أن مخالفات أوامر العقل العملي المحض، لا تستدعي بحكم العقل
النظري سوى قضية مهملة تقرر لا بد من حساب وكتاب لا يتساوي فيه المحسن والمسيء،
دون أن تقرر ثبوت العقاب على كلّ مخالفه، وثبوت الثواب على كلّ طاعة وانقياد.

تطبيقات العقل العملي في علم أصول الفقه:

أشرت إلى أن العقل العملي استخدم في البحث الاصولي استخدامين رئيسيين:

الاوّل: استخدم كأداة إثبات عامة في كثير من قواعد الحجج والادلة الاصولية، بدءاً من
مبادئ العلم، وانتهاءً بصلب مسائله.

الثاني: استخدم كأداة إثبات متممة في القاعدة المشهورة بقاعدة الملازمة بين ما حكم به
العقل وما حكم به الشرع.

وقد تابع الاستاذ الصدر سنة البحث الاصولي في هذا المجال. ونحن هنا لا يسعنا متابعة
الصدر في استخدام العقل العملي في البحث الاصولي برمته، فهذا ما تكفلته دراستنا
"المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه". بل نقتصر على انتخاب نماذج مختارة،
وأُرجح أن نبدأ بحجية القطع، ثم نردفها ببحث "التجري"، ونقف أخيراً عند "قاعدة الملازمة".

التطبيق الاوّل: حجية القطع

طرح هذا البحث أوّل مرة في دائرة مدرسة الوحيد البهبهاني،
وكان استجابة لمتطلبات الصراع الاخباري الاصولي في إطار المدرسة الامامية. هذا
الصراع الذي أذكى جذوته الامين الاسترابادي، فاثار فيما أثار شكوكاً في جدوى استخدام
العقل كدليل من أدلة إثبات الاحكام الشرعية، فكان البحث عن أساس يقطع دابر هذا الشك

ضرورة من الضرورات التي تعهدت بها مدرسة الوحيد البهبهاني. فقطعوا بقاعدة حجية اليقين دابر الشك باليقين العقلي.

وقد تبلورت هذه الحجية لتضحى في مصاف الادلة البرهانية، التي يستحيل الشك بها بفضل جهود واجتهاد عميد مدرسة الوحيد الشيخ مرتضى الانصاري. لكن هذا الاساس الاصولي لم تهزه رياح الخصوم، بل تعرض لهزات ود من قبل طلاب مدرسة الوحيد كالشيخ جعفر كاشف الغطاء، ومن بعده الشيخ محمّد حسين الاصفهاني صاحب الفصول. فقد كان هاجس الخطر الاخباري يحيط بهذا البحث، حتى أصبح في ظل دراسات الشيخ الانصاري مسلمة بديهية وقضية تحليلية مصونة بمبدإ الهوية الذاتية وقانون استحالة اجتماع النقضين.

لكن "حجية القطع" لم يصفو لها العيش في أفق السيد محمّد باقر الصدر التحليلي، إذ تعرضت لجرح عميق بمبضع الصدر العقلي. وأنا لم أجد باحثاً أصولياً في تاريخ البحث الاصولي الحديث أكثر نزاهة وموضوعية من السيد محمّد باقر الصدر وهو يعالج بأفق رحيب ورباطة جأش المقولات، التي أفرزها الصرع الاصولي الاخباري. وكان حقّاً أن يكون الامر كما فعل السيد الصدر.

إذ إن الصراع الاصولي الاخباري في جوهره صراع عقلي مشروع، لكن خيبتنا أن يتحول البراز الفكري إلى مبارزة اجتماعية أو سياسية تفتقد في كثير من الاحيان لياقات الفضيلة، فتتحول إلى عصبية وهاجس، ينمو على طحالبها الفساد الفكري. فأنا أعتقد أن الكشفية واتجاهات الشيخ أحمد الاحسائي هي وليد مشوّه لهذا الصراع، أفاد من نقاط ضعفه، فأضحى كساحاً عقلياً له قطع القطاع وحجية الكشف، وله الحقّ بالنمو على قاعدة الخلاء العقيدي الذي خلع سلاحه الاتجاه الاخباري.

يهمنا هنا أن نقرأ "حجية القطع" في أفق السيد محمّد باقر الصدر:

ماذا تعني حجية القطع؟

قررت بحوث الشيخ الانصاري أن حجية القطع تعني كاشفيته، وكاشفيته أمر ذاتي له، فالحجية أمر ذاتي لا تناله يد الجعل بالاثبات أو النفي؛ لان الذاتي لا يعلل. وفي ضوء هذا التقرير تضحى قاعدة حجية القطع قاعدة برهانية ضرورية لها ما لقواعد البرهان من بداهة وذاتية(145).

لكن أجيال الخلف من تلامذة مدرسة الانصاري ومن تلمّذ على يدهم، أخذوا شيئاً فشيئاً في تمحيص "حجية القطع" كما طرحها الانصاري، فلاحظوا أن الحجية لا تعني الكاشفية، وأن اليقين لا يعني الكشف. فاليقين هو انكشاف المتيقّن لدى المتيقِّن، واليقين ليس كشفاً عن الواقع بالضرورة. ثم لاحظوا ان الحجية هي حكم العقل العملي بوجوب الطاعة (التنجيز

والتعذير)، ولا علاقة لها بمبدإ الهوية الذاتية. والمبحوث عنه في علم أصول الفقه هو القطع بأوامر المشرع تعالى(146).

ومن هنا اتّجه البحث الاصولي إلى صياغة جديدة لقاعدة حجية القطع، فقرّروا: أن العقل يحكم بحسن متابعة القطع بأوامر الشارع المقدس، ويحكم بقبح مخالفته؛ لان طاعة المولى تعالى عدل ومخالفته ظلم، والعقل العملي يحكم بوجوب العدل وقبح الظلم. لكن البحث الاصولي رغم هذه الصياغة المعدلة بقي ينأى تحت وطأة تركة الانصاري والخلط بين الكاشفية والحجية، وبين الكشف واليقين.

جاءت بحوث سيدنا الصدر لتضع حدّاً فاصلاً لكثير من التشويش، الذي عانى منه البحث الاصولي في هذا الموضوع فقررت:

أ . أن الحجية لها معنيان اصطلاحيان، أحدهما منطقي والاخر أصولي. والحجية المنطقية يجب أن تطلب من بحوث المنطق ونظرية المعرفة. أما الحجية التي يبحث عنها الاصولي فهي ما يحكم العقل بوجوب الطاعة فيه. لان الاصولي يبحث عن الاوامر المولوية الالهية.

ب . أن الاستدلال على حجية القطع بقاعدة حسن العدل وقبح الظلم استدلال غير منهجي؛ لان قاعدة قبح الظلم أخذ في موضوعها عنوان الظلم وهو عبارة عن سلب ذي الحقّ حقّه، ففي المرتبة السابقة لا بد من افتراض حقّ الامر على المأمور لكي تفترض مخالفته سلباً لحقّه، وإلاّ لم يكن ظلماً، فإن أريد إثبات هذا الحقّ بقاعدة قبح الظلم فهذا دور، وإن اريد تطبيق هذه القاعدة بعد افتراض وجود هذا الحقّ فهذا حشو من الكلام.

جـ . إذن أساس حجية القطع بأوامر الله هو قاعدة حقّ طاعة الله، ولا بد من فحص هذا الحقّ.

د . "حقّ الطاعة" مدرك مستقل من مدركات العقل العملي. فالعقل العملي كما يدرك وجوب شكر المنعم وغيرها من القواعد المتقررة في لوح الواقع، يدرك أيضاً قاعدة وجوب طاعة الله. ثم إن هذا الوجوب العقلي ثابت في التكاليف الالهية التي يتيقن بها المكلفون. بل حقّ طاعة الله ووجوب امتثال تكاليفه ثابت في كلّ تكليف محتمل، ولا يسقط هذا الحقّ والواجب العقلي ما لم يتيقن المكلف بعدم التكليف الالهي.

قال: "إن حجية القطع بمعنى التنجيز والتعذير ليس إلاّ عبارة عما يتحقّق كبراه بفرض مولوية المولى، وصغراه بنفس القطع بحكم المولى، والنتيجة تتم بتمامية الصغرى والكبرى...

ثم إن المولوية وحقّ الطاعة تكون على ثلاثة أقسام:

1 . المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار والذي هو أمر واقعي على حدّ واقعيات لوح الواقع، وهذه مخصوصة بالله . تعالى . بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم... فإن ثبوت الحقّ بملاك مالكيته شيء، وثبوته

بملاك شكر المنعم شيء آخر. بل هذا حذوه حذو سيادته التكوينية، فكما أن إرادته التكوينية نافذة في الكون، كذلك ارادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين.

ثم إن المولوية الاولى دائماً يحقّق القطع صغراها الوجدانية؛ لان ثبوت القطع لدى القاطع وجداني، وثبوت مولوية المولى الحقيقي في موارد القطع بديهي أيضاً؛ لانه القدر المتيقن من حدود هذه المولوية"(147).

ولدي هنا مجموعة إبهامات وأسئلة، أحاول أن استوضحها:

فهل المولوية تعادل حقّ الطاعة؟ وهل الحجية مفهوم آخر غير وجوب الطاعة؟

بدءاً . ولكي لا نضيع في زحمة الالفاظ . لا بد من أن نرجع إلى الوراء قليلاً، ونتذكر أننا نبحث عن العقل العملي ومدركاته، هذه المدركات التي اعتبرها الصدر ثوابت واقعية قائمة في لوح الواقع، والتي تقضي بالواجبات، وتحكم بما ينبغي وما لا ينبغي، وتتضمن ضرورة إيجاد الفعل أخلاقياً. ويدركها العقل إدراكاً أولياً قبلياً.

ثم نأتي على تحديد واضح لمصطلحات البحث:

المولى: مَن له الولاية والسلطنة.

حقّ الطاعة: وجوب الطاعة.

الحجية: وجوب الامتثال (التنجيز)، وسقوط وجوب الامتثال "التعذير".

نعود لنلاحظ أن النصّ المتقدم يثير بعض المشكلات:

إن كبرى حقّ طاعة الله ووجوب امتثال تكاليفه، لا تصلح كبرى تنتج التنجيز.

إن كبرى وجوب امتثال تكاليف الله لا تصلح لاثبات التعذير.

لعلّ هناك من يقول: إن حقّ الطاعة كمدرك عقلي أولي ثابت لتكاليف الله الواقعية.

يأتي النصّ اللاحقّ ليلقي الضوء على هذه المشكلات وعلاجها: "إن المشهور ميّزوا بين أمرين مولوية المولى ومنجزية أحكامه فكأنه يوجد عندهم بابان: أحدهما باب مولوية المولى الواقعية، وهي عندهم أمر واقعي مفروغ عنه ولا نزاع فيه... وباب آخر هو باب منجزية القطع وحجيته... وقد اتضح مما سبق أن هذا المنهج غير صحيح، وأن المنجزية التي جعلوها باباً ثانياً إنما هي من لوازم أن يكون للمولى حقّ الطاعة على العبد في مورد التنجيز، وأيّ تبعيض عقلي في المنجزية بحسب الحقيقة تبعيض في المولوية، فلا بد من جعل منهج البحث ابتداءً عن دائرة مولوية المولى وأنها بأي مقدار، وهنا فرضيات:

1 . أن تكون مولوية المولى أمراً واقعياً موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف ودرجته، وهذا باطل جزماً؛ لانه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزاً ومخالفته عصياناً، وهو خلف معذرية القطع وواضح البطلان.

2 . أن يكون حقّ الطاعة في خصوص ما يقطع به ويصل إلى المكلفين من تكاليف المولى، وهذا هو روح موقف المشهور الذي يعني التبعيض في المولوية بين موارد القطع والوصول وموارد الشك، ولكنا نرى بطلان هذه الفرضية أيضاً؛ لانا نرى أن مولوية المولى في أتمّ مراتب المولوية على حدّ سائر صفاته، وحقّه في الطاعة على العباد أكبر حقّ لانه ناشئ من المملوكية والعبودية الحقيقية.

3 . المولوية في حدود ما لم يقطع بالعدم...

إن حقّ الطاعة لا يشمل موارد القطع بالترخيص، وليس هذا تبعيضاً في مولوية المولى بل تخصصاً، وذلك باعتبار ما سوف يأتي من استحالة محركية المولوية في مورد القطع بالترخيص"(148).

أجاب في الفرض الاوّل على المشكلة الاولى، لكن الملاحظ أن البحث لا يزال عن أساس حجية القطع التي فسّرها بالتنجيز والتعذير، فقال: إن الاساس لهذه الحجية هو حقّ الطاعة، ثم فرض أن يكون حقّ الطاعة حقّاً واقعياً ثابتاً للتكاليف الالهية الواقعية، فنقض على هذا الفرض بحجية القطع (معذريته)!

لكننا إذا عدنا إلى الفقرة الاخيرة من النصّ نلاحظه يقرر استحالة محركية المولوية في موارد اليقين بالترخيص، أي لو كان هناك حكم الهي واقعي الزامي وقطعنا بان المورد مورد ترخيص فسوف يستحيل بقاء حقّ الطاعة قائماً؛ لاستحالة جعل حكم على خلاف الحكم المقطوع به.

نلاحظ: أن أساس معذرية القطع فيما لو تيقنا بحكم مخالف للارادة التشريعية الواقعية هو استحالة. وهذه الاستحالة هي حكم نظري، دون شك. وهذا الحكم النظري، حكم بعدي، أدركته عقول علماء الاصول بعد سلسلة من البحوث البرهانية والاستدلالية. هنا نطرح استفهامين:

اولاً: أن الحجية (المعذرية) ليست حكم العقل العملي بسقوط التكليف، لان أساسها ليس حقّ الطاعة وحكم العقل العملي بوجوب طاعة أوامر الله؛ لان المورد يخلو من حكم إلزامي.

ثانياً: أن حكم العقل العملي القبلي (وجوب طاعة الله) سوف لا يشمل تكاليفه الواقعية، في حال قطع المكلف بخلاف الواقع، ودليلنا أن المشرع يستحيل عليه تحريك المكلف. وهذا يعني ارتهان المدرك القبلي العقلي بشؤون عالم التشريع والاعتبار، وهو خلف عقليته وقبليته!

نعود إلى التنجيز، الذي أقامه الصدر على أساس حقّ الطاعة، وعدّه لازماً لهذا الحقّ؛ لنرى مصير هذه المقولة؟

قرر: أن حقّ الطاعة شامل لكلّ حالات المكلف العلمية بالتكاليف، ما لم يقطع بالخلاف. وهذا يعني أن العقل العملي ـ حسب وجدان السيد الشهيد ـ يقضي بوجوب طاعة التكاليف الالهية المتيقنة والمحتملة بأي درجة من درجات الاحتمال.

نأتي هنا لنشكل القياس الذي أشار إليه السيد الصدر في نص سابق، لنرى كيف تنتج قاعدة "حقّ الطاعة" التنجيز وحجية القطع:

الكبرى: تجب طاعة التكاليف الالهية المعلومة والمحتملة.

أما الصغرى فقال: "إنها نفس القطع بحكم المولى". فإن اراد القطع بهذا الحكم أو ذاك فسوف تكون الكبرى حكماً عقلياً عملياً قبلياً والصغرى مدركاً نظرياً، كما أن النتيجة تكون حكماً عقلياً عملياً. وهذا أمر غير معقول؛ لان تطبيق القاعدة الكلية على مصاديقها لا يمكن أن يكون نفس القاعدة، فالقاعدة العقلية النظرية أو العملية أمر، وتطبيقها على مصاديقها أمر آخر، فالقاعدة التي تقول باستحالة اجتماع النقيضين أمر، واكتشافنا للتناقض أمر آخر، والحال كذلك بالنسبة إلى القاعدة العملية العقلية التي تقول "بوجوب طاعة التكليف الالهي المقطوع به" فهي أمر، وإن هذا تكليف إلهي مقطوع به أمر آخر.

نعم يمكن أن يكون المقصود أساساً هو أن العقل يدرك ابتداء طاعة الله في تكاليفه المقطوعة والمحتملة، وبما أن القطع بالتكليف الالهي موضوع هذه القاعدة فتكون الحجية بمعنى التنجيز، وحكم العقل بوجوب الطاعة هي عين مفهوم حقّ الطاعة وليست أمراً مستنتجاً منه.

يهمنا أن نؤكد هنا أن أهم ملاحظة نسجلها على مجمل البحث في حقّ الطاعة، هو أن هذا الحقّ أو قُل هذا المدرك العقلي القبلي جعله الصدر مقيداً بحالات المكلفين وبشروط عالم الخارج. فنحن لو كنا نعيش عالماً لا غبار فيه على تكاليف المولى، فهل نحتاج أن نقول إن حقَّ الطاعة لا يتعلق بتكاليف المولى الواقعية؟

لو كنا نعيش عالم الملائكة ـ وهم مشمولون بالقاعدة العقلية لانها عامة مطلقة ـ الذين لا تتعارض علومهم مع واقع التكليف، فهل نحتاج إلى القول: بأن حقَّ الطاعة شامل للتكاليف المحتملة أو مقتصر على التكاليف المعلومة؟

وسنقف بشكل أوسع عند هذا الموضوع في الفقرة اللاحقة من هذا البحث، ونرى مفارقات هذا التقييد ونتائجه.

وفي خاتمة البحث عن حجية القطع نشير إلى أن السيد الصدر استخدم في الدورة الاولى بدلاً من عبارة "نفس القطع بحكم المولى" عبارة القطع الذي هو حجة ذاتية، بالمعنى المنطقي.

مضافاً إلى أنه ناقش في تلك الدورة موضوع "قطع القطاع" وقد ألغاه تماماً في الدورة الثانية. ولنقف باختصار عند معطيات الدورة الاولى في هذين الموضوعين:

حجية اليقين المنطقية:

قال: "ان حجية القطع بالمعنى المنطقي ذاتية له"(149) وقد تكرر منه هذا النصّ في ثنايا البحث. قاصداً من الحجية صحة الاعتماد على اليقين في مقام اكتشاف الواقع.

وإذا استخدمنا مصطلحات الاستاذ الصدر فسنصنف اليقين إلى ثلاثة ألوان:

اليقين المنطقي: وهو اليقين الذي يتكأ على مبادئ المنطق الصوري، ويسوغ الاعتماد عليه "مبدأ استحالة اجتماع النقيضين".

اليقين الموضوعي: وهو اليقين التجريبي القائم على أساس تجميع القرائن وحساب الاحتمالات، وهذا اليقين لم يدّع إمكانه للتجربة والاستقراء الناقص سوى السيد الصدر. وقيمة هذا اليقين وصحة الاعتماد عليه ترتهن بسلامة مرحلته الاستنباطية في الحدّ الادنى، ولا يتمتع بقيمة ذاتية.

اليقين الذاتي: وهو اليقين القائم على الحالة السايكولوجية للفرد، ولا يتكأ على مسوغات موضوعية، وهو ما أسماه علماء أصول الفقه المحدثون "قطع القطاع". وهذا اليقين مرفوض من جميع مدارس العلم وفلسفته. ولا يدعي أحد من أهل العلم حجيةً علمية لمثل هذا اليقين.

فالحجية العلمية لدى العلماء يكتسبها اليقين على أساس مستنده ودليله، وهم يعملون على قاعدة قُل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين.

قطع القطاع: لما اتجه السيد الصدر إلى عدِّ حجية القطع بتكاليف الله أمراً ذاتياً، وأن وجوب طاعة الله في تكاليفه المقطوعة ثابت ثبوتاً عقلياً، اتجه أيضاً إلى الايمان بحجية قطع القطاع (اليقين الذاتي) أصولياً.

لكنه أشار إلى حالة الفرد الذي يسلك سلوكاً غير طبيعي في يقينياته، ويضحى قطاعاً بالترخيص. ثم تساءل:

"هل يجوز للعبد تفويت العلم بالاحكام الالزامية...؟ وتحقيق الكلام في ذلك ان هذا مربوط بمدى سعة دائرة مولوية المولى وضيقه، الذي لا يمكن إدراكه إلاّ بالوجدان والعقل العملي، فإن قلنا: إن حقّ المولى إنما هو إطاعة الاحكام الواصلة مثلاً، وليس من حقوقه عدم إخراج العبد نفسه عن دائرة التنجيز بالشكل الذي يؤدي إلى تفويت أغراضه اللزومية، إذن فلا يجب عليه التحرز عن قطوع من هذا القبيل، وإن قلنا: إن دائرة حقّ المولى قد إتسعت لتحرز من هذا القبيل. كما هو الصحيح. إذن وجب عليه ذلك"(150).

نحاول صياغة القضية العقلية القاضية بحقّ الطاعة في ضوء معطيات الدروس المتقدمة: "إن العقل العملي يدرك بشكل بديهي: وجوب طاعة الله في تكاليفه المعلومة، على أن يتحرى المكلف العلم الذي لا يضيع هذه التكاليف".

وسؤالنا هنا: إذا تحرى المكلف العلم الذي يُضيّع هذه التكاليف، وحصل له انكشافٌ يقيني ذاتي بالترخيص، فماذا يحكم العقل؟

جواب الصدر واضح جداً وهو: أن العقل يحكم بالمعذرية، وأن حق الطاعة ينحسر حينئذ عن هذا الفرض؛ لاستحالة محركية الوجوب العقلي العملي: كما أن العقل العملي يحكم باستحقاق عقاب هذا المكلف؛ لانه تجاوز حقّ الطاعة في عدم تحري العلم الذي لا يفوّت التكاليف الالهية.

ملاحظاتنا باختصار:

1 . إن هذه الالية المطروحة لاحكام العقل المجرّد مستوحاة بدون ريب من آلية الفهم الفقهي والاصولي الحديث في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وغيرها من بحوث الفقه والشريعة. وإذا كانت معقولة في عالم الشريعة واعتبارات المشرع فأنا لا أعتقد أن هذا التركيب الاصطناعي للعقل البديهي أمر يتناسب مع طبيعة مدركات هذا العقل، ولا يتناسب مع بداهتها ووضوحها، ولا ينسجم مع قبليتها وأوليتها.

2 . إن استحقاق العقاب والثواب على مخالفة التكليف شأن من شؤون الشريعة الاسلاميّة ومخالفة التكليف كسلوك في عالم الامتثال، عالم المتزاحمات بين متطلبات العقل ومتطلبات الواقع، وأنّى للعقل الاولي القبلي أن يدلي برأيه في هذا الميدان، الذي يستدعي مجموعة معارف تصديقية؟ وأنّى للعقل القبلي المجرّد عن الخبرة التشريعية أن يحكم بأن هذا المكلف فوّت غرضاً الزاماً وتكليفاً الهياً؟ وكيف يمكن للعقل القبلي أن يحكم بأن هذا المكلف تحرى السبيل المقبول لتحصيل العلم، ومن ثم لا يدينه في مخالفة حكم العقل بعدم تفويت التكاليف الالهية؟ إن تحديد سبل المعرفة التي تضمن اكتشافاً مشروعاً لاحكام الشرع او أحكام الواقع ليست شأناً من شؤون العقل العملي القبلي، بل هي من صميم مهمات العقل في أحكامه المنطقية والفلسفية، واجراءاته التنظيمية الاعتبارية. ولا تتوقف أحكام العقل العملي القبلي على معرفة هذه السبل لا تصوراً ولا تصديقاً؛ لانها ليست موضوعاً من موضوعات أحكامه.

التطبيق الثاني: التجري

هو الاقدام على المعصية عن علم خاطئ، كما لو أقدم على شرب المائع لعلمه بأنه خمر فتبين أنه ماء.

والسؤال الذي يطرحه علماء الاصول هنا هو: هل هذا الاقدام قبيح، وصغرى من صغريات حكم العقل العملي بوجوب طاعة الله أم لا؟

ويتساءلون بعد ذلك: هل يستحق فاعله العقاب أم لا؟

ثم أخيراً يحاولون إثبات الحرمة الشرعية، وقد جاءت قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع إحدى وسائل الاثبات في هذا الموضوع.

وقد أجاب الاستاذ الصدر عن الاستفهام الاوّل على قاعدة فهمه لمبدإ حقّ الطاعة. حيث ذهب إلى أن موضوع هذا الحقّ هو إحراز التكليف، ثم ألقى ضوءاً جديداً على هذا الحقّ قائلاً: "وهذا الحقّ الذاتي ليس شأنه شأن الحقوق الاخرى، التي لها واقع محفوظ بقطع النظر عن القطع والشك نظير الحقوق الاخرى والتكاليف الشرعية، بل يكون للانكشاف والقطع دخل فيه".

وقد أكّد بحثنا نقطةً أساسية في هذا الموضوع، وهي أننا إذا ذهبنا إلى أن "حقّ الطاعة" و"وجوب امتثال الاوامر الالهية" حكم من أحكام العقل العملي الثابتة منذ الازل، فلا يمكن أن نعلق هذا الحكم العقلي القبلي على حالات المكلفين من العلم والجهل، ولا يصح أن نربطه بملابسات عالم الخارج.

غير أن سيدنا الصدر اسعفنا في طي إجابته عن السؤال الثاني (هل يستحق المتجري العقاب؟) بتحليل تضمن فكرة جوهرية تضع يدنا على أساس المشكلة، حيث أفاد:

"أما الامور الواقعية نفس الامرية فليست إلاّ مطلباً واحداً، ولا يعقل أخذ العلم بها في ثبوتها، بل لا بد من افتراض واقعيتها وثبوتها مع قطع النظر عن العلم بها"(151).

هذا هو أساس فهمنا لاحكام العقل العملي ومدركاته الواقعية، لكننا نتساءل: كيف اصبح حقّ الطاعة، أو قُل وجوب امتثال التكاليف الالهية مشروطاً بالعلم أو احتمال هذه التكاليف؟ إذ أن هذا الوجوب ثابت مع قطع النظر عن العلم بالتكليف أو عدمه.

نلاحظ أن السيد الشهيد يطرح في سياق التحليل فكرةً أخرى تفصل بين كبرى العقل العملي وصغريات هذا العقل. فالعلم بالكبرى لا يعقل أن يكون مأخوذاً في موضوع هذه القضيه، لكن العلم بالصغرى يعقل أن يكون مأخوذاً في موضوع الحكم بالكبرى. وسنعالج فيما يلي هذا الموضوع معالجة شاملة.

هل يستحق فاعل التجري العقاب أم لا؟

أجاب الصدر: "ان هنا مطلبين:

أحدهما . حسن الفعل وقبحه، والاخر: استحقاق العقاب. وقد يختلط أحدهما بالاخر، فيتصور أن أحدهما عين الاخر، فالقبح ما يستحق فاعله الذم والعقاب، والحسن ما يستحق عليه المدح والثواب إلاّ أن هذا خطأ، فإن الحسن والقبح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا

ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذ تارة يطبق ذلك على فعل الانسان نفسه، فيقال: إنه ينبغي في نفسه أولاً ينبغي، وأخرى يطبق على فعل الاخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح، فيقال: إن عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الامر الواقعي المدرك على مواقف الاخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح، فهناك قضيتان لا قضية واحدة"(152).

من الواضح في ضوء هذا النصّ أن السيد الصدر يحفظ لقضية "استحقاق العقاب والثواب على فعل القبيح" طابعها العقلي العملي، لكن هذا النصّ يوحي بأن المدرك العملي هو مفهوم الواجب فقط "ما ينبغي وما لا ينبغي"، لكنه خلاف ما أكدته نصوص الاستاذ الكثيرة من أن العقل العملي لا يدرك "قبح القبيح" وإنما يدرك قبح الافعال كقبح الكذب وقبح الخيانة، ووجوب الطاعة...

وعلى أساس القاعدة التي طرحها النصّ المتقدم حاول أستاذنا الصدر أن يوضح متى يثبت القبح ومتى يثبت استحقاق العقاب، بوصفهما مدركين مستقلين من مدركات العقل العملي، فأفاد:

أن الخطأ الذي يقع في السلوك إما أن ينشأ جراء الخطأ في كبرى القاعدة العملية وإما أن يقع في الصغرى، وفي كلا الحالين إما أن يكون الخطأ بنحو التوسعة في المورد وإما أن يكون بنحو التضييق فيه:

1 . الخطأ في الكبرى بنحو التضييق: كمن يعصي الله في موارد لانه لا يعتقد بأصل قاعدة حقّ الطاعة، أو لانه لا يعتقد بها في موارد الشبهات وحالات احتمال التكليف.

2 . الخطأ في الكبرى بنحو التوسعة: كمن يعتقد بأن للجار حقّ الطاعة ويعصي الجار، رغم اعتقاده الخاطئ بوجود حقّ للطاعة ثابت للجار.

3 . الخطأ في الصغرى بنحو التضييق: كمن لا يشكر المنعم لانه يعتقد أنه ليس المنعم. أو كمن يرتكب الحرام لانه معتقد بأنه ليس حراماً.

4 . الخطأ في الصغرى بنحو التوسعة: كمن لا يشكر من يعتقد بأنه المنعم وهو ليس بمنعم واقعاً، أو كمن يقدم على قتل شخص باعتقاد أنه بريء، ثم يتبين أنه يستحق القتل.

لاحظ السيد الشهيد أنه:

1 . في الحالة الاولى يثبت القبح، ولكن لا يثبت استحقاق العقاب.

2 . في الحالة الثانية لا يثبت القبح الواقعي لانه ليس مقيداً بالعلم، بل يثبت قبح طولي على عنوان الاقدام على مخالفة مولاه. كما يثبت العقاب.

3 . لا يثبت قبح ولا عقاب لان العلم في الصغرى مأخوذ في موضوع الحكم بقبح الفعل.

4 . يثبت قبح وعقاب لان العلم مأخوذ في موضوع الحكم بالقبح.

يفضي هذا التحليل إلى نتائج غريبة جداً ومفارقات تستدعي الباحث أن يفتش عن سرّ هذه المفارقات، الذي يكمن . كما لاحظنا . في الخلط بين مدركات العقل العملي وحقائق عالم الواقع، وبين مدركات عالم الخارج، الخلط بين ميدان العقل القبلي المحض وبين ميدان العقل البعدي المشوب بالخبرة والتجربة. دعونا نقف عند هذا التحليل لنرى سلامة ما ندعيه:

اولاً: لنأخذ الخطأ في الكبرى بنحو التضييق، ولنلاحظ ما قرره السيد الاستاذ:

إن العلم والجهل وحالات المكلفين لا علاقة لها بثبوت حقائق عالم الواقع، وهذا صحيح تماماً. لكن ما هو مصير استحقاق العقاب والثواب؟ لقد قرر آنفاً أنه مدرك من مدركات العقل العملي وأن السؤال هو: هل يجب عقاب المخطئ ومرتكب القبيح أم لا؟ وطبعاً الوجوب في الاستفهام هو الوجوب العقلي القبلي المحض.

نلاحظ أنه يقرر أن المخطئ في الكبرى لا يستحق العقاب "بشهادة الوجدان العقلي والعقلائي فيستكشف أخذ العلم بقبح الفعل في موضوع هذه القضية ولا إشكال فيه، بعد أن عرفت أنها قضية أخرى وفي موضوع آخر هو فعل العقلاء، فلا مانع من أن يؤخذ فيه علم الفاعل بقبح فعله وإلاّ لما استحق العقاب والذم منهم"(153).

نلاحظ:

أ . أن استحقاق العقاب والثواب إذا كان مدركاً عقلياً عملياً فلا يعقل أخذ العلم قيداً في الوجوب العقلي المدرك قبلياً، كما هو الحال في سائر مدركات العقل العملي القبلي.

ب . أن أخذ العلم قيد في الحكم باستحقاق العقاب يرشدنا إلى أن هذا الحكم ليس حكماً عقلياً قبلياً.

جـ . أن استحقاق العقاب والذم من العقلاء على القبح المعلوم أُخذ مصادرة في بيان السيد الصدر.

ثانياً: نأخذ الخطأ في الكبرى بنحو التوسعة، لنلاحظه يقرر: "في الخطإ بنحو التوسعة كبروياً نلتزم بثبوت قبح آخر طولي لا بعنوان أنه خالف مولاه واقعاً ليقال بأنه مخالفه من تخيل أنه مولاه بل بعنوان الاقدام على مخالفة مولاه، وذلك بشهادة حكم الوجدان الذي تقدمت الاشارة إليه من اعتبار مثل هذا الفاعل مرتكباً لعمل قبيح ومذموم عند العقلاء، وبما أن هذا القبح لا يملك ان يكون هو نفس القبح الاولي المحفوظ في موارد الخطإ فلا محالة يستكشف كونه قبحاً ثانوياً طولياً"(154).

نلاحظ:

أ . أننا لا نلتزم بثبوت قبح في هذا المورد لا قبح عقلي ولا عقلائي. فمن تخيل أن التورية لاتنبغي وأن حظر الكذب عقلاً يشمل التورية مثلاً، أو من اعتقد أن الاطراء على صاحب الامانة جزء من الوفاء بالامانة، فهل يحكم العقل أو العقلاء بقبح التورية أو بعقوبة الموري؟ وهل يحكم العقل أو العقلاء بقبح فعل من يرد الامانة إلى صاحبها بدون اطراء أو يحكمون باستحقاقه للذم أو العقاب؟ ثم أين العنوان الانتزاعي الذي يثبت في ضوءه قبح طولي؟ اين الاقدام على مخالفة المولى؟

وقد نقل السيد مقرر البحث (محمود الهاشمي) مثالاً ظريفاً في هذا المجال فقال:

"من يتصور مولوية الزوجة فيخالفها يكون فعله قبيحاً بل ظلماً... مع حكم الوجدان بعدم كونه ظالماً وعدم قبح في فعله أصلاً"(155).

ب . اريد أن أفهم هذا القبح الثانوي الطولي، فهل هو في طول

القبح الاولي الغير ثابت، أم هو في طول عنوان الاقدام الانتزاعي، أم في طول ماذا؟

إن الاستشهاد بقبح وذم العقلاء يعني الهبوط من عالم الواقع والحقائق القبلية إلى عالم الفعل في الخارج واعتباراته وملابساته الاجتماعية العقلائية. ودليلنا هو كيف وأنى للعقل أو العقلاء أن يحكموا بقبح أو استحقاق عقاب أو ثواب إذا كانت الكبرى حكماً عقلياً لا علاقة له بعالم الامتثال وبالولايات العقلائية؟ إذا كان الحكم العقلي لا علاقة له بالولاية كقبح الكذب، وتوسع المكلف في كبرى وجوب اجتناب الكذب لتشمل التورية، فأين الاقدام على مخالفة المولى؟

ثالثاً: نأخذ الخطأ في الصغرى بنحو التوسعة أو التضييق. فقد أكد: "وأما الخطأ في الصغرى فالصحيح أخذ العلم وعدم الخطإ فيها في موضوع القبح، فمن تخيل أن زيداً ليس هو الذي انعم عليه، أو تخيل أن هذا ليس بحرام عند الله تعالى . وهذا من الخطإ بنحو التضييق . أو تخيل أن زيداً قد أنعم عليه أو أن هذا حرام عند الله تعالى . وهو التجري والخطأ بنحو التوسعة . لا يكون ارتكابه في الاوّل قبيحاً ولا مستحقاً للعقاب، وفي الثاني قبيحاً يستحق عليه العقاب: لان العلم بالصغرى مأخوذ في الحكم بالقبح بمخالفة المولى، بل هو تمام الموضوع فيه".

نلاحظ:

ما المقصود بأخذ العلم بالصغرى في الحكم بقبح مخالفة المولى؟ هل المقصود هو الحكم بالقبح الواقعي الذي هو مدرك عقلي قبلي؟ وقد قررنا وقرر الصدر من قبلنا أن هذا الحكم لا علاقة له بالعلم والجهل.

إذا كان المقصود هو تطبيق الحكم الكبروي على مصاديقه الخارجية، فعملية التطبيق هذه ليست عملية عقلية قبلية، بل هي سلوك نظري يتأثر بعوامل متعددة منها الاحكام القبلية، ومنها الاحكام العقلائية الاجتماعية الاعتبارية، ومنها الاحكام العقلية النظرية.

من تخيل أن المجرم أ هو المنعم الشريف ب. فلم يشكره ولم يتعامل معه معاملة المنعم المتفضل، ثم انكشف له أنه أ وليس ب، فهل هناك ضمير أخلاقي يؤنبه أم هناك عقلاء يحكمون باستحقاقه للذم؟!

إن حقّ الطاعة الذي يعني حكم العقل العملي القبلي بوجوب طاعة التكاليف الالهية، لا يمكن أن نحتفظ له بالقبلية والاولية إذا جعلناه مشروطاً ومعلقاً على العلم والجهل.

نعم إن تطبيق هذا الحكم العقلي القبلي على مصاديقه، والدخول به إلى عالم الخارج وميدان المزاحمات سوف يتأثر بالعلم والجهل، وسوف يخضع في ضمن عملية التطبيق لموازين عقلائية. وهنا ستتعارض الوجدانات.

ان الوجدان الذي اعتمده سيدنا الصدر اساساً لمجمل البحث في أحكام العقل العملي يعارضه وجدان مقرر بحثه وتلميذه، كما تعارض وجدان السيد الخوئي مع وجدان أستاذه المحقّق النائيني في هذا الموضوع (التجري). قد لاحظنا ذلك في بحثنا التفصيلي عن "المنطلقات العقلية للبحث في علم الاصول".

وهذا يرشدنا إلى أن الوجدان الذي هو أداة إثبات في هذه البحوث هو ما أسماه السيد الصدر "العقل الثاني" في الدورة الاولى. وقد لاحظنا أن هذا العقل العملي الثانوي ليس عقلاً قبلياً وليس عقلاً عقلياً خالصاً، بل هو ضمير تلابس أحكامه القيم الاجتماعية والتربوية، وهو ضمير فردي على كلّ حال لا يمكن أن يكون مرجعاً لاحكام البحث العلمي.

على أن نشير أخيراً إلى أن التحليل الاخير في موضوع التجري لم نجد له أثراً في تقريرات الدورة الاولى، وإن كانت أسسه مدونة في تلك التقريرات. فقد ولد بعد تلك الاسس بزمان، وكانت ولادته نتيجة طبيعية لتلك الاسس.

العقل العملي

آفاق ونتائج

هناك اتجاه في فهم معطيات العقل العملي، أوضحت معالم هذا الاتجاه، وناقشت تطبيقاته في حقل أصول الفقه (وقد اخترت الحقبة الاخيرة من تاريخ هذا العلم المديد، أعني ما آل إليه البحث في اطار علم أصول الفقه لدى مدرسة النجف الاشرف الحديثة). وقد طرحت هذا الايضاح والمناقشة عبر بحث عاجل نشرته في عدد سابق من "قضايا إسلامية"، وقد تركز على نهاية المدرسة الاصوليه الحديثة، أعني استاذنا الراحل المجدّد الشهيد الصدر رحمه الله، وبسطتهما في كتابي "الاسس العقلية".

وأيضاً . جراء حثّ ملح صَعُبَ عليَّ اغفاله . اكتب مرة اخرى ما عساه ان يكون ايضاحاً وتعميقاً لاتجاهي في فهم العقل العملي؛ لكي استخلص منه ما ينفع على مستوى السلوك والفكر، وما نهتدي به في تحليلنا لمعطيات العقيدة، واكتشافنا لاحكام الشريعة الاسلاميّة الغراء.

وفي ضوء اهم نتائج اتجاهنا في فهم العقل العملي تأكد في نفسي روح النصّ الالهي: (وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً) (156). ان حدود العقل العملي . كما فهمتها . توضح نقطة البدء في أخلاق العلماء، طلاب الحقيقة الساعين بجد وصدق إليها. ان الروح القطعي والجزم البرهاني الارسطي . مهما توسعنا في حدوده . فهو لايطال دائرة السلوك الانساني، هذه الدائرة التي يلقي عليها بصيص نوره عقل إنساني غير برهاني، وتحدّد احكامها شرائع لا تُفهم في ضوء قواعد العقل التي لا تقبل التخصيص، بل تأتي وتفهم بروح أبعد ما تكون عن قواعد منطق الصورة ونظام الذهن المحض، الذي يحكم عالم الرياضة في جلّ حقوله.

ان فهمنا للعقل العملي حدانا إلى اعادة النظر بجد في أحد ابرز أبحاث المدرسة الاصولية الحديثة، أعني به "حجية القطع"، وقد توسمت في نتائج تحليلنا لهذا البحث أن تكون نقطة انطلاق لمعالجة إحدى الازمات الاخلاقية الكبرى لدى قطاع واسع من باحثينا. فقد تعلمت ان هناك يقيناً وحقائق نصبو إليها ونقف عليها، ولكن ليس كلّ ما نعرفه وما نراه علماً هو حقيقة لا تعتريها يد الشك، يحقّ لنا ان نتقاتل عليها، ويسوغ لنا الهزء والسخرية بمن يخالفنا الرأي من نظراء الميدان، لا لشيء سوى ان لدينا يقيناً وانه حجة بالذات!

ان فهمنا للعقل العملي اتاح لنا فرصة اعادة النظر في جدوى كثير من الجهد المستنزف على مدى قرون، هذا الجهد المستمر في الاستنزاف، جراء اختلافات لا تتجاوز في اغلب الاحايين حدود النزاع اللفظي... مهلاً؛ لنقرأ معاً تحليلنا وفهمنا الذي ندعى، نقرأه بروح

التواضع التي هي أم الفضائل، التي ناضل من أجلها رسل السماء، لنرى بصدق واخلاص ووضوح ما عساه ان يكون صحيحاً:

هناك استفهام فيصل في درس العقل العملي، يجب تحديد الموقف منه

اولاً: مَنْ الذي يحكم أو يقرر قضايا العقل العملي؟

هناك اتجاه قديم جديد يرى أن أحكام العقل العملي مجعولات تقرر في ضوء المواضعة، وعلى أساس عوامل خارجية، لا ترتبط أساساً بطبيعة موضوعات هذه الاحكام، ولا تلحقها لذاتها، وقد اصطلحنا على هذا الاتجاه "مدرسة الاعتبار والمواضعة". حيث تقف المدرسة العقلية في مواجهة هذا الاتجاه، وتقرر ان أحكام العقل العملي قضايا قائمة في نفسها، تلحق الموضوعات لذاتها، ويكتشفها أو يقررها العقل كحقائق(157).

الفلاسفة المسلمون عامة يتبنون الاتجاه الاوّل، ويؤازرهم قطاع كبير من الباحثين في علم الاجتماع والنفس، وفلاسفة الاخلاق المحدثين. ويتبنى علماء الكلام العقليون الاتجاه الثاني، ويؤازرهم معظم فقهاء المدرسة الامامية، ورعيل من الباحثين، يقف على رأسهم فيلسوف النقدية الحديثة "عمانوئيل كنت". وقد تعهدت دراستنا "الاسس العقلية" بتمحيص الاتجاهين ودرسهما بالتفصيل.

اما بحثنا فرغم ترجيحه للاتجاه العقلي عامه، ووقوفه بحماس مع بعض وجوه معطيات المدرسة العقلية، لكنه سلك سبيلاً آخر في فهم العقل العملي وتحليل مفاد أحكامه. سمح له أن يرى الخلاف التقليدي أمراً يستدعي الفحص، وان الوقوف على عتبة هذا الخلاف، دون التوغل فيما هو اعمق منه في التحليل يشكل فيما يشكل الاشكالية الرئيسية.

لنبدأ مستفهمين عما نعني بالعقل والعقل العملي:

العقل هو قدرة منحها الله لبني البشر، بها يميّز ويوازن ويحكم ويدرك الاشياء. هذه القدرة التي يستخدمها الفرقاء في الحكمة والكلام والشريعة، ويقررون بها ما يكبح جماحها ويحدّ من دورها، أو ما يرشحها لتكون السلطان المطلق في تقرير ما تراه. هذه القدرة التي بها، وبهدي منها يقرر التجريبيون على اختلاف مذاهبهم عجزها عن رفد المعرفة البشرية بأكثر مما تتيحه التجارب والملاحظات، والتي بها يقرر العقليون سلطان العقل وتوفره على قوانين الفكر والواقع معاً، أو على نظام المعرفة البشرية.

نعم، بالعقل قرر المتخاصمون في مساجد بغداد والبصرة ابان القرن الثاني الهجري اطلاق حريته ومنحه صلاحيات واسعة (المعتزلة)، أو قمع سطوته وتحديد صلاحيته إلى أبعد حدّ (الاشاعرة). وبالعقل فهم فقهاء الحجاز من التابعين وتابعيهم ان لا مناص من الغاء دور

العقل في استنباط أحكام الشريعة، وبه قررت مدرسة الرأي ببغداد ضرورة القياس والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع كادوات عقلية تلعب دوراً رئيساً في تحديد الموقف التشريعي أزاء الاحداث. وبالعقل قرر الامين الاسترابادي كبح جماحه، وثأر الوحيد البهباني لسيادته ودوره.

إذن، كيف نفهم بهذا العقل مدلول "العقل العملي" وكيف نميزه عن قسيمه "العقل النظري"؟

انه عقل واحد دون شك، هو العقل الانساني، لكنه حينما يتناول أحكام السلوك، ويتحدث عن الواجب ايجاده، فهو عقل عملي. اما حينما يدرس معطيات الخارج والواقع كحقائق اخبارية، تخلو من أي عنصر توجيهي فهو عقل نظري.

والاهم بالتحديد هنا من بين تقسيمات العقل، هو أن نميّز بين مفهومي العقل البعدي، والعقل القبلي، وان نتفهم موقع القاعدة الشهيرة "أحكام العقل لا تقبل التخصيص"، فنحدّد بالضبط هوية العقل الذي لا تقبل أحكامه الاستثناء والتخصيص:

العقل القبلي: يُراد به لون من أحكام العقل المتنوعة، وهي تلك الاحكام التي يدركها الذهن البشري قبل التجربة، ومستقلاً عن أي تصديق وقضية مسبقة. فالاحكام المستندة إلى التجربة ليست أحكاماً قبلية، والاحكام التي تعتمد على تصديقات وأحكام غير تجريبية، وتستخلص في ضوء هذه الاحكام وعلى اساس منها لا تعد أيضاً أحكاماً قبلية. إذن فالعقل القبلي يساوق ما يصطلحون عليه العقل البدهي أو الاولي، الذي يختص بالاحكام المدركة ببداهة العقل وأولاً، دون اعتماد على تجربة أو برهان.

العقل البعدي: يراد به لون من أحكام العقل، التي يدركها الذهن البشري اتكاءً على التجارب والملاحظات، او استلالاً من أحكام أخرى وعلى أساس إقامة برهان نظري.

ومن هنا حينما يقال العقل المحض أكان نظرياً أم كان عملياً يراد منه العقل القبلي الخالص من التجربة والنظر البرهاني. وحينما يقال العقل المشوب بالخبرة فالمراد به العقل البعدي القائم على أساس النظر البرهاني أو الملوث بالتجربة والمشوب بالملاحظة.

والاستفهام المطروح هنا: متى تكون أحكام العقل غير قابلة للتخصيص، ولا تنالها يد الاستثناء والتقييد؟ هل يصدق هذا القانون على كل أحكام العقل عامة أم يختصّ بقسم منها؟ ثم لماذا يختص وما هي حكمة وسرّ هذا الاختصاص؟

وبصدد الاجابة عن هذا الاستفهام لا بد من ان نلتزم بسياق حكماء المدرسة العقلية أولاً، ثم نرى فيما بعد الموقف المطلوب:

إذا جئنا إلى أحكام العقل النظري وعلومه نلاحظ . في ضوء مفهوم المدرسة الارسطية عن العلم . ان العلم هو اليقين البرهاني، واليقين البرهاني يستدعي علاقة ضرورية ذاتية بين المحمول والموضوع في قضايا البرهان عامة. ومن هنا فما حكم به العقل النظري وصدّقه لا بد من أن يكون قضية برهانية، وإلاّ خرجت عن دائرة أحكام العقل.

وما دامت العلاقة بين طرفي القضية في الاحكام النظرية علاقة ذاتية استحال منطقياً طرو الاستثناء والتخصيص على هذه القضية العامة بطبعها؛ لوضوح ان قابليتها على الاستثناء تتناقض مع افتراض كون العلاقة ذاتية بين طرفي القضية المفترضة؛ لان الذاتي لا يتخلف ولا ينفصل عن الذات في حال.

هذا في مجال العقل النظري، وهو صادق في دائرة البرهان من وجهة نظرنا، لكننا لا نرى العلم محصوراً في هذه الدائرة، إذ جلّ العلم الانساني خارج عن دائرة البرهان واليقين المنطقي، وداخل في اطار احتمالي أو يقين غير برهاني، اسماه استاذنا الشهيد الصدر (اليقين الموضوعي)(158).

أما إذا تفحصنا العقل العملي نجد اننا إذا أخذنا بوجهة نظر حكماء المسلمين في تقويم جملاته أو قضاياه فهي لا تدخل في اطار نظرية العلم (في المفهوم الارسطي للعلم)، ما دامت قضايا مشهورة، تتواضع عليها الجماعات الانسانية. ولكن العقليين من علماء الكلام المسلمين وتبعاً لهم الاغلبية من علماء أصول الفقه في المدرسة الامامية منحوا قضايا العقل العملي طابعاً عقلياً قبلياً، وادعوا لها البداهة والثبوت الازلي في عالم الواقع، الذي هو أوسع من عالمي الذهن والخارج.

وسؤالنا هنا ينصب على تحديد سمات القضية الاولية العملية، فهل تتوفر على الضرورة والذاتية والاطلاق، الذي تتوفر عليه قضايا العقل النظري الاولية، أم لا؟

الحكماء المسلمون وأنصارهم من علماء أصول الفقه، وغيرهم من فلاسفة الاخلاق وعلماء النفس والاجتماع في حلٍّ من الاجابة عن هذا الاستفهام؛ لانهم يقررون سلفاً ان قضايا العقل العملي بعدية جعلية، تتواضع عليه الجماعات الانسانية، على أساس ما تمنحها تجاربهم وخبراتهم من معطيات.

اما المتكلمون العقليون ومدرسة عمانوئيل كنت فعليها ان توضح الموقف أمام هذا الاستفهام. ولكن لم نجد تحريراً واضحاً، أفرد هذه الاجابة

في بحث مستقل، رغم إمكانية استلال تصور ما عن الموقف، عبر متابعة تفاصيل ما طرح في هذا المجال.

قرر المتكلمون ان "الوجوب" و"الحظر" العقليين يثبتان لذات الفعل، بغض النظر عن ملابسات الزمان والمكان، فالكذب لا ينبغي فعله والامانة يجب ردّها... لكنهم لاحظوا ان هذه الاحكام التي أرادوا لها العموم والاطلاق بحكم ضرورة العقل، فاثبتوها لذات الفعل، لاحظوا طرو التخصيص عليها في عالم الخارج، وواقع الممارسة الانسانية للافعال. فتجنب الكذب قد يؤدي في عالم الممارسة إلى ازهاق الارواح أو انتهاك الحُرم. من هنا تجد في كلماتهم قيوداً اضافية، أسروها من عالم الممارسة إلى حكم العقل(159).

وإذا تجاوزنا ملاحظتنا (ان تقييد أحكام العقل بالنفع والضرر والمصلحة والمفسدة، وغيرها من قيود عالم الخارج، يُفقد هذه الاحكام أوليتها وقبليتها) نجد ان للمتكلمين محاولة أخرى أقرب لمنطق الدرس العقلي، حيث اتجهوا صوب اكتشاف مفاهيم متعالية تكون هي المقياس في تحديد الواجبات العملية، وتلخصت هذه المفاهيم في "العدل والظلم"، فقرروا وجوب العدل وحظر الظلم، كقضيتين يدركهما العقل العملي بشكل أساس، وعلى هدي هاتين القضيتين تتحدد قضايا العقل العملي التفصيلية. وقد لاحظنا ان بعض أنصار مدرسة الحكماء انساقوا في هذا الاتجاه، واتخذوا من قضيتي "العدل واجب" و"الظلم محظور" أساساً لكلّ الاراء المحمودة والمشهورات المقبولة كما اصطلحوا(160).

ولكن قضيتي "ينبغي العدل" و"لا ينبغي الظلم" لا تصلحان أساساً لتكونا مبادئ لمدركات العقل العملي، لانهما قضيتان تحليليتان، لا يمكن استنباط أي قضية منهما، ولا ينطبقان على أيٍّ من مقولات العقل العملي. وقد أوضحنا بالتفصيل الموقف من هذا الاتجاه في دراستنا التفصيلية.

اما استاذنا الشهيد الصدر فقد أكد ان قضيتي "وجوب العدل" و"قبح الظلم" قضيتان بشرط المحمول(161)، يصدقان في النهاية بتحليل الموضوع. لكنه اتجه اتجاهاً آخر في الخروج من مأزق التخصيص والاستثناء، الذي يطرأ على قضايا العقل العملي:

لقد قرّر رحمه الله ان العقل الاولي يدرك اقتضاء موضوعات العقل العملي للحسن أو القبح للوجوب أو الحظر، أي ان الكذب بذاته يقتضي الحظر وهو أمر لا ينبغي ايجاده، والوفاء بالامانة بذاته يقتضي الوجوب وانه أمر ينبغي أداؤه. وبهذا يفسح المجال أمام استثناءات عالم الخارج، دون ان تسري إلى عالم العقل المحض. ففي افق عالم العقل المحض هناك اقتضاء مطلق للوجوب(162)، وهذا الاقتضاء لا يتعرض للاستثناء أو التخصيص مهما اختلفت مصالح ومنافع ومفاسد واضرار عالم الخارج المتلون المتغيّر.

وقد لاحظنا على ملاذ سيدنا الاستاذ رحمه الله انه تقييد لعالم الذهن المحض بمعطيات عالم الخارج، ومدركاته. ولم نستطع أن نتصور الاقتضائية ذاتها مفهوماً قبلياً محضاً، بل لا تتعدى كونها قيداً مستلاً من الخارج، ادركه الذهن عبر الممارسة والخبرة. ومن هنا لا يستطيع هذا التقييد إلاّ على إخراج مدركات العقل المحض من عالمها القبلي. وتفصيل ما لاحظناه محرر في دراستنا "الاسس العقلية"، التي تناولت في جزئها الاوّل (المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه) وانصبت على العقل العملي في جلّ فصول هذا الجزء.

اما "عمانوئيل كنت" ملهم العقل العملي فقد اتجه صوب تحرير مبادئ العقل العملي من كلّ الاحكام البعدية؛ بُغية ان يحفظ لاحكام هذا العقل طابعاً عقلياً قبلياً. فابتدأ في فحص

العقل العملي بالعثور على مبدأ "الواجب الاخلاقي" كمفهوم مجرّد من أي مادة؛ ليؤكد حكم العقل بالواجب العملي، وأن هناك واجبات عملية يقرّرها العقل ويحكم بها.

ثم اتخذ من سمات القضية القبلية أساساً للحكم على مقررات العقل العملي، فما دام الحكم العقلي متسماً بالاطلاق والعموم، وصالحاً للانطباق على كلّ إرادة عاقلة فهو حكم عملي محض(163).

ولم يكتف بذلك بل قرّر ان هناك مبدأ آخر تستهدي به أحكام العقل العملي، وعلى اساس هذا المبدأ تتعالى هذه الاحكام من التلوث بمعطيات الخبرة، والانسياق في أطار المصلحة. والمبدأ هو اتخاذ "الانسانية غاية مطلقة" في كل ما يحكم به العقل(164).

لكن "عمانوئيل كنت" . وهو في طريقه لبناء شرعة الاخلاق والسلوك العملي على أساس العقل المحض . لم يجد بُدّاً من استبصار أحكام هذه الشريعة وهي على ارض الواقع، وفي عالم السلوك، فلاحظ ان الافعال الانسانية، والواجبات العملية حينما تعيش على ارض الواقع العملي للسلوك الانساني لا تحفظ سلامها، بل تتعارض أحياناً وتتدافع. وهب أنها تدافعت، فماذا تقرّر شريعة العقل العملي المحض؟ ترك "عمانوئيل كنت" الاجابة عن هذا الاستفهام حائرة، دون قرار من عقل عملي!

نعود إلى سمات القضية العملية القبلية:

أنا لا أستطيع أن أنكر على العقل قدرته على اكتشاف أو تقرير أحكام عامه، تهتم بتوجيه السلوك، وأقصد بالعقل . على وجه التحديد . العقل القائم على أساس الوضوح والبداهة. فالعقل الانساني المحض يدرك أساساً قبح الكذب ووجوب الوفاء بالامانة وقبح الخيانة...

لكن هذه الاحكام إذا أردنا لها أن تكون عقلية محضة فيجب أن تكون مطلقة عامة فحسب. أي ليس من الضروري للحكم العقلي الاولي أن يكون ذاتياً ضرورياً.

ايضاح هذه الفكرة:

في كتاب "البرهان"(165) وفي تقويم أحكام الرياضة وكلّ القضايا المرتبطة بالبرهان في مفهومه المنطقي نقرّر: ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع، وليس هذا تقريراً تعسفياً أو قل ليس اختياراً متاحاً أمام الباحث. بل طبيعة هذه الاحكام تفرض ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، إذ مع افتراض عدم هذا الثبوت أو تخلفه في بعض الاحيان، يفضي الامر إلى الوقوع في تهافت، ونقف عند استحالة منطقية، كما هو الحال في أحكام الرياضة عامة، أو استحالة فلسفية، كما هو الحال لو قررنا مبدأ العلية في أي صورة من صوره.

من هنا فاتسام الاحكام البرهانية بالضرورة ينبثق من طبيعة هذه الاحكام ويتحدّد في ضوء واقعها. وليس اختياراً أو استنتاجاً بدليل أو برهان آخر غير ذات هذه الاحكام وطبيعتها.

أما أحكام العقل العملي فليست هناك أي ضرورة منطقية تفرض ثبوتها مهما تجلَّت في وضوحها وبداهتها. إذ ليس هناك أي تناقض يستطيع ان يتلمسه منكر هذه الاحكام، وليست هناك أي ضرورة فلسفية تفرض استحالة تخلف المحمول عن الموضوع في أحكام السلوك العقلية المحضة.

من هنا فالضرورة الاخلاقية لا تتعدى المحمول ذاته، وليست سمة قائمة في القضية العملية بعد تمام بنائها من محمول وموضوع، كما هو الحال في الضرورة البرهانية التي هي سمة للقضية وليست محمولاً في قضايا البرهان.

في هذا الضوء يتضح ان البداهة والوضوح وقبليه المعرفة لا تعادل ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بالمفهوم المنطقي البرهاني. ولكن السؤال هنا: إذا افتقدت القضية الضرورة والذاتية بالمفهوم البرهاني فهل تحرم الاطلاق والعموم أم لا؟

العموم والاطلاق تتمتع به القضية البرهانية نتيجة كونها ضرورية. فضرورية القضية البرهانية تحتم كليتها وعموم صدقها. فانّى للقضية العملية التي تفتقد سمة الضرورة من توفرها على العموم والاطلاق؟

نلاحظ: ان العقل حينما يلاحظ "الكذب" أو "الوفاء بالامانة" يجد بالبداهة وبغض النظر عن الخبرات والمعارف البشرية ان هناك ضرورة عملية تحكم بتجنب الكذب ووجوب أداء الامانة والوفاء بها. فالحكم بوجوب الوفاء بالامانة مترتب على ذات الامانة وذات الفعل، بغض النظر عن ملابسات الفعل الخارجي من مصلحة ونفع أو مفسدة وضرر.

ومن الطبيعي ان يأتي الحكم في عالم العقل المحض مطلقاً وعاماً شاملاً لكلّ حالات هذا الفعل؛ لانه لوحظ مجرداً من القيود والملابسات، التي تخصصه وتقيده.

مضافاً إلى ان العقل القبلي لا يتصور طرو تقييد أو تخصيص لاحكامه العملية؛ لان ذلك انما يحصل في عالم الخارج. فعالم السلوك الخارجي هو العالم الذي نتصور فيه وقوع التخصيص على الحكم العملي العام، وهذا التخصيص ينشأ عادة من وقوع التزاحم والتعارض بين الواجبات العملية. بينا ليس هناك أي تزاحم أو تعارض بين هذه الواجبات في عالم العقل المحض. فالافعال بذاتها وبغض النظر عن ملابساتها الخارجية تعيش بسلام آمن في عالم العقل القبلي المجرد.

اذن، فحكم العقل العملي حكم عام، يتسم بالاطلاق والشمول في عالم ثبوته وتقرره، ولكن هل يبقى هذا الحكم العقلي العام غير قابل للاستثناء، ويستحيل تخصيصه، كما هو الحال في أحكام العقل النظري أم ماذا؟

ان استحالة تخصيص الاحكام العقلية الضرورية تنشأ جراء ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في قضايا البرهان، وليست ناشئة جراء عمومها وصدقها المطلق. وأحكام العقل

العملي كما اتضح لنا لا تتسم بالضرورة. لكن الاستفهام هنا: هل هناك تعارض بين عموم واطلاق الحكم وبين قابليته على الاستثناء أم لا؟

من الواضح ان مجرد العموم والاطلاق لا يستلزم استحالة التخصيص والتقييد، وإلاّ لزم استحالة تخصيص أحكام العلم سواء منها الاحكام التجريبية أم أحكام المواضعة والاعتبار، فأحكام العلوم رغم عمومها تتعرّض للاستثناء والتخصيص باستمرار، دون أن يشعر المخصص أو المتابع بأي تناقض أو خلل منطقي جراء تخصيص العام أو تقييده.

وسؤالنا الان: متى تُخصص احكام العقل العملي؟ بديهي ان حكم العقل العملي القبلي لا يتصور فيه الاستثناء في عالمه (أي عالم العقل المحض، السابق للتجربة والخبرة)؛ لان موضوعات أحكام العقل في عالمها تحيا دون أن يعكر صفو عيشها نزاع أو تزاحم. هذا مضافاً إلى ان العقل القبلي ليس بوسعه ان يتعدى في ملاحظته "ذات الفعل". إذ لو لاحظ ملابسات الفعل الموضوعية فهذا يعني انسلاخها عن القبلية ودخولها ميدان العقل البعدي المتكأ على الخبرة والتجربة والمعارف النظرية الاخرى.

إذن: أحكام العقل العملي عامة بطبيعتها، منصبة على ذات الفعل. لكنها قابلة للتخصيص في عالم الافعال والسلوك، وتخصيصها يعني ملاحظتها في عالم الفعل والممارسة الخارجية، وحينما تلاحظ كذلك تفقد أوليتها وقبليتها، وتضحى أحكام الخبرة والتجربة، فتتأثر بمقاييس المصلحة والنفع.

إذن: للاحكام العملية عالمان، عالم الفعل بذاته وبغض النظر عن ملابساته وقياسه إلى سائر الافعال. وعالم الفعل في الخارج وما تلابسه من حالات التزاحم والتعارض مع سائر الافعال. يحكم ويقرر في العالم الاوّل عقل عملي قبلي محض، ويحكم في العالم الثاني العقل العملي المشوب بالخبرة والتجربة.

* * *

نعود مستفهمين عن إمكانية العقل المحض ومدى قدرته وصلاحيته؛ ليحدّد لنا في ضوء ما يكتشف أو يقرّر من أحكام عملية شريعة أخلاقية، توجه السلوك الانساني وتهديه سواء السبيل. هل بوسع العقل المحض بما أوتي من قدرات وإمكانيات ان يرسم لنا شريعة أخلاقية توجه السلوك على أساس الواجب الاخلاقي المحض؟ هل بوسع العقل الانساني أن يرسم شريعة الواجب الاخلاقي؟

لم ينقل لنا تاريخ الحكمة اعلاءً لشأن العقل العملي المجرد فاق اعلاء المتكلمين المسلمين (المعتزلة والامامية)، ولم اطلع في حدود متابعتي على موقف عقلي واضح ادعى للعقل العملي البديهي ما داعاه المتكلمون العقليون المسلمون في القرن الثاني الهجري. ولا يسعنا المجال هنا للدخول إلى تفاصيل وأسباب هذا الموقف، لكن الثابت ان علماء الكلام العقليين

لم يستطيعوا . مهما غالى بعضهم بقدرة العقل . ان يرقوا بالعقل القبلي إلى مصاف شريعة أخلاقية، قادرة على تحديد أحكام السلوك عامة.

لكن الحكمة الغربية الحديثة افرزت محاولة لاحد أهم فلاسفة العصور أعني "عمانوئيل كنت"، حيث سعى هذا الفيلسوف الكبير إلى رسم قواعد السلوك على اساس قيم موضوعية، تعلو على المصالح وتنشد الواجب الاخلاقي لذاته. ورغم جلال هذه المحاولة، وسمو الهدف في هذا السعي النبيل، لكن فهمنا وتحليلنا للعقل العملي يحبط هذا السعي، ويقدر لهذه المحاولة فشلاً مؤسفاً على كلّ حال.

ان شريعة الواجب الاخلاقي تستدعي من المشرع ان لا يقصر نظره في حدود معطيات الحقيقة الاخلاقية. أي يتجاوز افق العقل المحض، ويطلّ على الافعال في عالم ملابساتها، وفي واقع علاقاتها. وحينما يطلّ العقل على الافعال في هذا العالم سوف يواجه فيما يواجه ظاهرة التزاحم والصراع بين الواجبات:

انقاذ النفس الانسانية من الموت المحتم قد يتعارض مع أداء واجب من الواجبات، قد يعارضه وفاء بوعد، أو تعمد الكذب... ثم قد تتعارض واجبات العقل المحض مع واجبات النظام العام التي تقررها الشرائع والاحكام...

لم يغفل "عمانوئيل كنت" وهو يصوغ بنود فقرات شريعته الاخلاقية عن ملاحظة الافعال وهي تتصارع وتتزاحم، لكنه لم يجد جواباً(166)، إذ ليس بوسع العقل المحض أن يضع سلماً لاولويات هذا التزاحم.

ليس في وسع العقل المجرد عن قيم المصلحة والنفع من وضع سُلم للترجيح بين الواجبات وهي تتصارع. نعم ليس بوسعه ذلك لسببين رئيسين:

الاوّل: ان مجرد ملاحظة هذا التزاحم وافتراضه يُخرج العقل عن قبليته وبداهته، ويضحى عقلاً بعدياً، قد اتخذ من معطيات الواقع التجريبي أساساً لاحكامه.

الثاني: ان سلّم الترجيح بين الواجبات يقتضي ملاحظتها في اطار ملابساتها أو تجاوز ملاحظة ذات الفعل، وحينما تلاحظ الافعال في اطار ملابساتها فمن المحتم أن تتدخل المصلحة والنفع في تقويم الافعال، وحينما يكون الامر كذلك فهذا يعني الاستعانة بالخبرات والتجارب، واخراج العقل وأحكامه من دائرة القبلية والبداهة.

* * *

إذن، ما هي جدوى العقل العملي المجرّد، ما دامت أحكامه ومعطياته عاجزة عن بناء شريعة للسلوك، وعن تحديد نظام للواجبات الاخلاقية؟

ان العقل البشري بما له من سلطان . اكتسبه بقوة الجماعة أو حدّ السيف والجِدَة . وضع شرائع للسلوك ونظماً للواجبات العملية، وطالما حوّرها وغيّرها على طول عمر البشرية الطويل. أجل، لا بد من ان تتغير لان قوانين الواقع متغير متحولة، تقدم الجديد في كل جيل من الخبرات والمعلومات، التي تغير اتجاهات العقل وقناعاته.

لكن العقل العملي المحض يبقى . رغم عدم شمول أحكامه لواقع المتغيرات . يضيء ما اعتمه الانسان في تقديراته الخاطله، يبقى بصيص نور هاد يوجه العقل الانساني والارادة الحرّة لتكتسب من فضائله أروعها "التواضع... في تقدير الحدود (حدود العقل)، وفي التعامل مع الاشياء، وفي الحياة مع بني الانسان".

ان اكتشاف محدودية العقل المجرّد في أحكامه وفي شمولها لواقع المتغيرات الهائلة التي تطرأ على الحياة الانسانية أداة مصيرية في اتجاه الانسان نحو منبع للتشريع، يحفظ . بما توفر عليه من قدرات . للواجب الاخلاقي حياةً على أرض الواقع، هذه الارض الوحلة، القادرة على تغييب الواجب الاخلاقي بمصالحها ومنافعها.

ان رؤيتنا للعقل العملي أفرزت كثيراً من النتائج على مستوى البحث في علم أصول الفقه. أوضحناها تفصيلاً في دراستنا، عبر الوقوف على فقرات البحث الاصولي. وقد انطلقت جلّها من نقطة رئيسية اكتشفها وتبناها درسنا للعقل العملي وهي:

ان ما يصح أخذه عقلياً من الاحكام العملية هو تلك الاحكام التي لا تهبط بالعقل من عالمه المحض إلى عالم الخبرة والممارسة، وما يراد من الشريعة تحديده انما هو السلوك في عالم الخبرة والممارسة. فالعقل المحض يكتشف أو يقرّر "الحقيقة" اما "الشريعة" فهي تتّجه نحو تحديد أحكام الافعال في عالم الخارج؛ لكي تحفظ شريعتنا . ما وسعها الحفظ . لاحكام الحقيقة حياتها على أرض الواقع المتلاطم المتعارض.

ومن هنا نقول: ان سُلّم الترجيح بين الواجبات الاخلاقية لايتاح تحديده إلاّ لشريعة تصوغ أحكامها لنظام الواقع العملي، وما هي الشريعة التي تستطيع ان تقدر هذا السلم حقّ تقديره، وما هو العقل التشريعي الذي يستطيع ان يتعالى على المصلحة وعلى المتغيرات المذهلة في عالم الخارج، فيحدّد هذا السلم على أساس نزيه، يحفظ للواجبات الاخلاقية حياة على أرض الواقع وفي سلوك الناس؟

لقد لاحظت في دراستي لاستخدامات العقل العملي في علم أصول الفقه: ان اغفال التمييز بين عالم العقل المحض وأحكامه، وبين عالم الفعل والممارسة الانسانية وأحكامه، أدّى إلى كثير من التشويش، واصطنع هذا الخلط المصطنع بطبيعته خلافات لا تنتهي. فقد أوحى الخلط بين عالمي الاحكام العملية لكثير من الباحثين انهم يمتلكون ناصية العقل البدهي بوضوحه، فتمسكوا بنتائج ابحاثهم المتلابسة تمسك الواثق المطمئن.

ان الخلط والالتباس بين أحكام العقل العملي المحض والعقل العملي المشوب بالخبرة قضى على ايجاد مرجعية صالحة . من وجهة نظر البحث العلمي . يتحاكم لديها المختلفون أو يرجع إليها مَنْ يبتغي تقويم نتائجه. إذ بقيت قواعد العقل الاولي الموهومة (فهي قواعد العقل البعدي في كثير من الاحيان) مرجعاً للخلاف، وليس لها منبع سوى الوجدان الذاتي للباحثين، الذي يتفاوت لدى أبناء الانسان، ويختلف سعة ووضوحاً تبعاً لتركيب عقل الباحث وسياقه الروحي والتربوي.

ان الاختلاف المتتالي في تقويم أحكام العقل العملي نشأ أساساً من عدم التمييز بين الحكم القبلي العملي والحكم العملي البعدي. نعم لقد لاحظنا في درس الاسس العقلية للبحث في علم أصول الفقه هذا الاختلاف المثير والغريب، وتوقفنا عنده كشاهد على فقدان استخدام العقل العملي في علم اصول الفقه لرؤية التمييز بين عالمي الاحكام العملية. هذه الرؤية التي افقدته إياها دراسات سلفه وملهمه العقلي الاوّل، أعني الدراسات الكلامية، التي منيت بدورها بهذا الاشكال، الذي انسحب على مجالات كثيرة من البحث في علم الكلام، وكان أساساً للكثير من الخلاف والجدل المتواصل في زوايا هذا العلم العتيد.

ان آثار درس العقل العملي وتحديد هوية أحكامه لا تقف عند حدود القواعد المحرّرة في علم أصول الفقه. بل يفرز هذا الدرس آثاره بوضوح على فهم الفكر والعقيدة والشريعة الاسلاميّة.

العقل العلمي في درس

"الاجتهاد والتقليد"

مدخل البحث

هذا البحث دراسة لدور الحكمة العملية في باب من أبواب التشريع والفقه، لدى الشيعة الامامية، والباب الذي وقع الاختيار عليه "باب الاجتهاد والتقليد" اكتسب أهمية كبيرة في ضوء تطورات البحث في مدرسة الفقه الجعفري، هذه التطورات التي لم تكن بمعزل عن مستجدات الاسئلة التي طُرحت على فقه هذه المدرسة في ضوء المطالب العملية المتغيرة لحياة المسلمين الشيعة.

وقد انصب اهتمامنا على الفترة المعاصرة، حيث تجلى فيها دور الحكمة العملية والعقل عامة. وهي فترة الانتصار الكاسح لتيار المدرسة الاصولية على الخصم التقليدي (المدرسة الاخبارية). لقد تأرجح مستوى توظيف الحكمة العملية في أبحاث الفقه وأصوله منذ عصر التدوين، حتى القرن الثالث عشر الهجري، حيث محاولة تقنين استخدام الحكمة العملية، وتوسيع دائرة استخدامها، هذه المحاولة التي بدت ملامحها واضحة في فكر الشيخ الانصاري.

ورث الانصاري تراث مدرسة الوحيد البهبهاني، وتفاصيل الجدل بين مدرسة العقل ومدرسة نقد العقل وحسره عن ميدان الفقه وأصول استنباطه وقد كانت مهمته ارساء دعائم مدرسة العقل الاصولية وتحكيم بناها وأسسها، التي تبلورت في أبحاثه وأبحاث الجيلين اللاحقين من تلامذته. فمنذ عصر الشيخ الانصاري، (الذي يعده أغلب الباحثين الفصل الاخير من فصول المعرفة الفقهية والاصولية في تاريخ الفقه الجعفري) بدأت تتركز عمليات الاستخدام المنظم والواسع للحكمة العملية في ميدان التشريع وأصول استنباطه.

وكان خيار الانصاري في الحكمة العملية هو الخيار الذي كتبت له السيادة في أوساط فقهاء المدرسة الامامية، حيث تبنى اتجاه مدرسة العقل الكلامية في الحكمة العملية تبعاً لاتجاه أستاذه الحكيم السبزواري وخلافاً لجل الحكماء.

واعتقادي أن هذا الاتجاه الذي لا يزال هو الاتجاه السائد خضع إلى تحليل نقدي أساسي في أبحاث أستاذنا الصدر، رغم أن السيد الصدر لم يتجاوز هذا الاتجاه، بل تبناه في أسسه ومنطلقاته، وهذا أمر تستطيع أن تلمسه بوضوح في أبحاث الصدر الاصولية.

وقد سار بنا التحقيق في أصول الاستنباط الفقهي إلى محاولة اكتشاف المنطلقات العقلية لهذه الاصول، فاكتشفت في الخطوات الاولى أولوية البحث في الحكمة العملية، كمنطلق اساسي اعتمده البحث الاصولي الحديث في أصول الفقه الجعفري. ثم أنجزت دراسة العقل العملي ودوره في علم أصول الفقه عبر مرحلتين. خلصت في المرحلة الاولى إلى ضرورة درس محايد وفلسفي للعقل العملي، حيث افضى هذا الدرس إلى تبلور رؤية واتجاه في أفق الباحث عبر دراسة نقدية في الجزء الاوّل من دراستي الموسومة (الاسس العقلية)، واتجهت في المرحلة الثانية إلى دراسة مدرسة العقل الكلامية في أضواء متنوعة، خلال الجزء الثاني من دراستي (الاسس العقلية) التي انتهت برسم معالم الاتجاه الذي يتبناه البحث.

لقد بدأت في دراسة الحكمة العملية بحقل من حقولها التطبيقية، وهو حقل توظيفاتها في علم أصول الفقه، فنقلني ما لمسته من التباس في ميدان التطبيق الاصولي إلى ضرورة الفحص المحايد لمعطيات العقل العملي، حيث النقد العقلي القائم على أساس التأمل المستقل والمجرد من التوظيف والاستخدام، ثم عدت في المرحلة الثانية من البحث إلى رؤية الحكمة العملية في ضوء تطبيقاتها في علم الكلام، هذه التطبيقات التي شكلت المنطلق لرؤية واتجاه المتكلمين، والتي كانت الرافد الرئيسي لفكر المدرسة الاصولية الحديثة.

وأخيراً عدت إلى صياغة الموقف من العقل العملي في ضوء معايير التأمل العقلي الخالص، وفي ضوء معطيات الاستخدامات المتنوعة لاحكام هذا العقل.

اذن لم تكن بدايتي مع الحكمة العملية (هذا الحقل المتعالي من الفلسفة والتأمل العقلي الرفيع) بدافع الدرس الفلسفي المجرد. بل ابتدأت معها حينما وجدتها ركيزة يعمدها البحث في أصول الاستنباط الفقهي ويستخدمها كاداة لتشييد قواعده. ولم يأسرني الاستخدام والتوظيف في لجام النظرة الاداتية للحكمة العملية، فيوصد باب التأمل أمام البحث، بل انطلقت متأملاً في عقل هذه الحكمة، مستبصراً إياه في ضوء نصال النقد العقلي الخالص، دون أن أكون بعيداً عن واقع هذا العقل ودوره العملي التطبيقي.

على أي حال لا أجد فاصلاً حاسماً بين مجال التأمل العقلي الفلسفي في الحكمة العملية ومجال التطبيق واستخدام الحكمة العملية فيما يُتاح لها من حقول معرفية. نعم يمكنني التمييز النظري بين المجالين، إذ يتركز المجال الاوّل في الفحص النقدي لمعطيات العقل انطلاقاً من معايير المنطق والفلسفة، فتحدد هوية أحكامه ومستوياتها وما يعود منها للعقل محضاً وما لا يعود، أما المجال الاخر فهو درس ميداني لاستخدام وتوظيف أحكام العقل بعد الفراغ في مرحلة سابقة من نقدها وتحديد هويتها.

ولكن هل يُتاح حقاً أن تفحص معطيات العقل العملي بشكل تجريدي خالص، دون أن يتأثر الفاحص بما يرفده الواقع العملي لاستخدامات هذا العقل الذي هو عملي بدوره؟ هل

يمكن قراءة ونقد العقل العملي بعيداً عن التطبيق الميداني لاحكام هذا العقل؟ ثم هل يمكن الخروج بتقويم واضح لقيمة وصحة تطبيقات الحكمة العملية في ميادين المعرفة المختلفة، دون اعتماد نتائج الموقف في نقد ودراسة العقل العملي؟

مهما يكن الموقف من الاجابة على الاسئلة المتقدمة فلا أظن أننا سنختلف حول الحقيقة التالية وهي: أن النظريات التي يُتاح لها السبيل في عالم التطبيق هي أكثر النظريات حظاً في إمكانية قياس جدواها وسلامتها، ثم اختبارها ونقدها.

فالنظرية العقلية حينما تركب سبيل التطبيق وتستخدم في أي حقل من حقول المعرفة تفتح باباً واسعاً لاختبارها والتحقق من انسجامها.

وفي ميدان الحكمة العملية نلاحظ أن نظرية العقل (التي ولدت في أحضان علم الكلام الاسلامي أخذت طريقها إلى التطبيق في أبحاث المعرفة الكلامية). وردت حقل التطبيق في أصول الاستنباط الفقهي وفي أبحاث الفقه بشكل سافر وواسع في العصر الاخير من عصور الفقه الامامي، حيث انتصر الاتجاه السائد بين فقهاء هذه المدرسة لنظرية العقل الكلامية في مجال الحكمة العملية، وتسلح بها في تحديد مناهج الاستنباط الفقهي، وفي عملية الاستنباط الفقهي ذاتها. ومن ثمّ حظيت نظرية العقل الكلامية بأفضل الفرص لقياس جدواها وسلامة مبناها، من خلال مطالعة وفحص فعلها في عالم التطبيق. وهذا وجه لتأثير نمو الفقه وأصوله على نضج الدرس العقلي.

لكن هناك وجهاً آخر لتأثير نضج الدرس العقلي على نمو الفقه والمعرفة الاصولية، من خلال نقد العقل وفحص معطياته الداخلية.

أن الموقف العقلي للفقيه . سواء أكان منتصراً للنظرية العقلية متحمساً للعقل والحكمة، أم كان سلبياً منها . يشكل جزءاً لا ينفك من شخصية الفقيه، وهو يمارس عملية اكتشاف الاحكام وتحديد المواقف العملية في ضوء صناعة الفقه من الوقائع.

ومن ثمّ يضحي تمحيص الموقف العقلي ونقد العقل لدى الفقيه نقداً وتمحيصاً لعملية الاكتشاف والاستنباط الفقهي ذاتها.

خذ أي فقيه اخباري تجد ان سلبيته من العقل واستخداماته في ميدان الفقه وقواعد استنباطه تنطلق من موقف عقلي، على اختلاف مستويات الحجج والمسوغات التي تعتمد أساساً لاختيار هذا الموقف.

ونلاحظ أن أعلى مستوى الحجاج والنقد العقلي مارسه المؤسس الاخباري (الامين الاستر آبادي). فقد انتهى المؤسس الاخباري إلى رؤاه ونظرياته استناداً إلى نقد عقلي للمعرفة الانسانية وأدواتها في أطار رؤية نقدية شاملة للعقل.

وفي ضوء الرؤى والنظريات العقلية المختلفة تتنوع المواقف الفقهية، بل تقاس سلامة الموقف الفقهي في ضوء الرؤية العقلية التي يصوبها الفقيه. ومن ثم يتضح أننا كلما أغنينا رؤيتنا العقلية بالنقد، وكلما أقتربنا من أسلوب استخدامها الامثل، وفرنا للموقف الفقهي أكبر درجة من السلامة والاقتراب إلى واقعه المطلوب.

إذن يتم نقد الرؤية العقلية على مستويين، مستوى العقل ومعطياته وأحكامه، ومستوى تطبيق هذه الاحكام وتوظيف هذه المعطيات. يتداخل المستويان، ويؤثر كل واحد منهما في الاخر، دون أن يعني هذا التداخل المعرفي، أنهما مترتبان حتماً، أي لا بد من استخدام القاعدة العقلية، التي تم اختيارها على مستوى نقد العقل فيما نشاء من مواضع الاستخدام. إذ سلامة القاعدة العقلية لا يعني سلامة توظيفها، بل لا بد من رعاية انسجام الموضوع التطبيقي مع طبيعة القاعدة. فأدق القواعد العقلية الاستنباطية يُساء استخدامها، حينما لا يتحدد فضاءها النموذجي، وقد تكون القاعدة عقلية مستنبطة استنباطاً منطقياً، لكنها لا تصلح للتوظيف في ميدان الفقه أو الاقتصاد أو غيرهما من ميادين المعرفة والحياة.

إلاّ أن اتجاهات الحكمة ومناهج العقل ومذاهب نقد المعرفة الانسانية كائنات يدخل النمو والتطور في صميمها، فليست هي مبادئ العقل الثابتة ثبوتاً أزلياً أبدياً، أنما هي رؤىً وفنون يخلص إليها بنو البشر في ضوء رشد العقل الانساني المتواصل وفي ضوء نمو المعرفة الانسانية المستمر، ومن ثمَّ فهي نامية باستمرار، تصبو إلى الرشد والتمام. وهذه الاتجاهات والمذاهب ليست جوهر الدين ورسالات النبيين، أنما هي محاولات الانسان وأدواته لفهم جوهر الرسالات والمضمون الحقيقي للاديان. هذا الفهم الذي لم يتوقف على منهج ومذهب معرفي واحد موحد، ولم يستطع أي من مذاهب الحكمة العتيدة احتكاره. ومن هنا تصبح الحاجة إلى نقد العقل متجددة مستمرة. وهنا يكمن السر في فتح باب الاجتهاد.

على كل حال، نحن بين يدي بحث يعالج الحكمة العملية بالنقد والتحليل، لكنه نقد من زاوية تطبيقية، والفقه والتشريع ميدان التطبيق ـ كما اشرت ـ وفي باب الاجتهاد والتقليد على وجه الخصوص. ومن هنا يتيح هذا البحث لنا فرصة امتحان اتجاهات الحكمة العملية، وعلى التحديد اتجاه مدرسة العقل الكلامية، هذا الاتجاه الذي يبني على أساسه معظم المتأخرين من فقهاء الامامية، كما يوفر للبحث امكانية اعادة النظر وتجديد نقد الاتجاه الذي تبناه الباحث في دراسات سابقة. لنرى في ضوء جدل التطبيق المسار السليم الذي يتحدد في أفق النظرية، أي نظرية الحكمة العملية ونقد العقل العملي.

سوف نمضي في درسنا مع فقه الاجتهاد والتقليد لدى المتأخرين، لنميط اللثام عن الاسس العقلية العملية التي اعتمدها الاعلام في تحديد مواقفهم الفقهية. لنرى سلامة استخدام هذه الاسس وتوظيفها في هذا المجال انطلاقاً من اتجاه مدرسة العقل الكلامية ذاتها، ثم قياس

سلامة اتجاه مدرسة العقل وسلامة توظيف قواعد الحكمة العملية في ضوء الاتجاه المختار.
وعندئذ يتاح لنا:

اولاً: رؤية قواعد مدرسة العقل الكلامية، وهي توظف فيما أُريد لها أن تستخدم فيه من ميادين. وهنا ينبغي أن نشير إلى:

أن قواعد مدرسة العقل الكلامية أُنتجت في فضاء الجدل الاسلامي الكلامي، الذي تأسس على هدي ابحاث الالهيات، وما أُثير حولها من اشكاليات. ولم يكن النص والتشريع غائباً عن عاقلة المتكلمين التي مارست تأسيس هذه القواعد، بل كان النص وفقه التشريع مؤثراً لدى جميع فرقاء الجدل الكلامي، حتى أولئك الذين أرادوا للعقل أن يكون المرجعية والحكم.

فالنص والتشريع قصدا من قبل المؤسسين ليكون العقل أطاراً حاكماً عليهما أو مرجعية تستخدم في فهم النص وتحديد قواعد التشريع.

ثانياً: عبر رؤية هذه القواعد وهي مرجعية استنباط الاحكام سوف نتوفر على فرصة قياس انسجامها وصحتها في ضوء انسجام وترابط الاحكام المترتبة عليها.

ثالثاً: سنختبر ما كررنا ادعائه من قواعد ورؤى في مجال الحكمة العملية، عبر التطبيق، الذي ندعي له حكماً، ضمن مجموعة الاحكام، التي انتهينا إليها خلال درسنا للعقل العملي.

إذن سوف يكون لهذا البحث التطبيقي أثر مبارك على نمو أبحاث الحكمة العملية، التي تعني في جوهرها الحكمة الاخلاقية وفلسفة السلوك والعمل. هذه الحكمة التي هي سر الديانات ومطلب الشعوب على امتداد العمر المديد للانسانية، والتي هي المطلب الملح للانسانية في عصرها الراهن.

وسوف يكون لهذا البحث دور في اعادة النظر في العلاقة بين التشريع والاخلاق، بين الحكمة العملية والفقه. وبهذا تعود الحيوية لاقامة التشريع على قواعده، ومرجعيته، وأهدافه، التي هي "الاخلاق" في جوهرها. مضافاً إلى الاثر الكبير الذي يتركه هذا البحث على نمو الدرس الفقهي عبر أثارة الجدل في دائرة التأسيس.

أن أثارة البحث حول الاسس والقواعد التي يعتمدها الفقه أمر لا مناص منه للفقيه الحق، الذي يحمل وسام الاجتهاد. إذ لا يتسنى الاجتهاد ما لم تكن الاسس والمنطلقات اجتهادية قائمة على أساس قناعة الفقيه التصديقية بما يختار وبما يؤسس عليه من قواعد. وإلاّ أضحى البناء تقليدياً، ما دامت الاسس والقواعد مصادرات يتبناه الباحث تسليماً وتقليداً. وهل تتوفر القناعة التصديقية الحقة بفكرة من الافكار ما لم يثار البحث في ارجاءها؟

ثم هناك قضية حيوية في هذا المجال ترتبط بعامة البحث وأثارة الحوار في دائرة "التأسيس". وهي تتلازم مع اشكاليات حيوية في عالم الفكر المعاصر، نظير ما يدعى بصراع الحضارات أو حوار الحضارات، ونظير ما يسمى بحوار الاديان أو التقريب بين المذاهب، ونظير ما يُسمى بالممانعة والحصانة أمام الغزو الثقافي. وأود أن أقف وقفة عاجلة هنا عنده هذه القضية، عاجلة لكي لا نخرج عن سياق البحث، آملاً التوفر على فرصة مناسبة لدراسة هذه القضية باشكالياتها المتنوعة في القريب العاجل إنشاء الله.

اذهب إلى القول: أن أثارة الحوار حول "الاسس" ومطالبة رواد الاصالة والمعاصرة بتأسيس رؤاهم هي السبيل السليم لبناء الاجتهاد وانتاج الابداع والمسوغ لمشروع النهضة والهوية.

يشفع لي في اختيار هذا المذهب:

أ . لا أجد في المواقف السلبية من الفكر والثقافات الوافدة وقاية واحترازاً، وهذه حقيقة، واضحة خلال مراجعة عاجلة لتاريخ الافكار وجدلها. فهل استطاعت المواقف السلبية حجب الماركسية، وهل استطاعت الممانعة الحؤل دون تسويق العولمة وغيرها من أفكار الحداثة.

أن تيارات الفكر الوافد سخرت عقولاً ذات منابر وادعاءات عريضه. لكن هذه العقول المسخرة كان لا بد لها وفق قانون "التكيّف مع المحيط" ان تقتطع من تيارات الفكر الوافد اتجاهات وأفكاراً، وتوظفها في خطاباتها ومحرراتها، التي تجاوزت الثقافة العامة، ودخلت حتى لاستنباطات بعض المهتمين بشأن الفقه.

ب . أن استخدام مناهج الغرب ورؤاه (حتى إذا آمنا بسلامة هذه المناهج والرؤى) استخداماً اقتطاعياً يعرقل نمو المعرفة في عالم المستخدمين. إن لم يجعل هذا النمو ضرباً من ضروب الخيال. خذ على سبيل المثال "فقه المرأة" أو "فقه الجنس" أو "القراءة الهرمونتيكية للنصوص"، تلاحظ أن خطباء الفقه حاولوا التقاط بعض معايير ثقافة الغرب بشأن المرأة والجنس ليسجلوا مواقفهم الفقهية انسجاماً مع هذه المعايير، غافلين عن أن جل مخاطبيهم لا زالوا أقرب للبدواة من المدنية، وغافلين عن الممارسات المتعارضة مع مبادئ العدالة والقانون، التي تشكل جزءاً من أزمة المرأة والجنس في مجتمعاتنا!

أن أزمة المرأة والجنس يجب أن تقرا في سياقها التاريخي الاجتماعي، قراءة متكاملة، ليكون الحل مؤسساً متكاملاً، أما الترقيع فهو حظ الذين يريدون لشعوبهم أن تحتفظ بلباسها البالي.

وخذ صيحات التأويلية "الهرمونتيك"، وقبلها البنائية، وغيرها من مناهج، اختار بعض قرائها تحميلها المقتطع على عقل وفكر إنسان عالمنا. غافلين عن المنطلقات والاسس العقلية التي أفضت إلى طرح هذه المناهج والنظريات. فلا هم بمنأى عن تشويش النخب الثقافية

واشغالها. ولا هم بحافظي حرمة أفكار ونظريات العقول، التي يجب حفظ حرمتها، وأن اختلفنا معها.

أنا لا أريد هنا إدانة اتجاه أو نظرية محددة أو قبولها، أنما أؤكد على أدانة منهج الالتقاط في عالم الفكر والثقافة، على حد ادانة منهج التقليد والمحاكاة لمعطيات فكر السلف. واطالب باثارة الجدل في أسس الافكار، سواء أكانت أفكاراً مطروحة في أرض الاجنبي أم كانت أفكاراً طرحها السلف من حكمائنا ومفكرينا. فقراءة الاسس قراءة باحث عن الحقيقة هي التي تؤهل الامم لتحكم قواعد بناءها في جدل الفكر والثقافة المعاصرين.

أجل، دون الدرس المؤسس لا يستطيع دعاة الاصالة أن يكونوا طرفاً في صراع الفكر المعاصر، ولا يفلح الالتقاطيون المتكيفون مع المحيط إلاّ بفتح دكاكين يُعلن اغلاقها عاجلاً أم آجلاً. فدعاة الاصالة دون أن يتفهموا أسس ما يؤصلونه ويعدونه الحق، ودون أن يتفهموا أسس ما يخالفون من مناهج وأفكار، لا يحفظون لاصالتهم حرمتها، ولا يمكن أن يكونوا إلاّ طرفاً خاسراً في حوار الثقافات وصراع الافكار. والالتقاطيون هم الاخسر أخلاقياً لان الفكر والثقافة والمعرفة تقوم لديهم على أساس المنفعة والمصلحة، لا على أساس مبادئ الحق ومعايير الصدق. وبهذا يسيئون لامتهم، على حد اساءتهم للسليم والمفيد من أفكار وثقافات الاخرين.

أن ما ينتج لدى الاخرين من أفكار وثقافات ليس محكوماً بالبطلان المطلق، ولا هو المحكوم بالصدق المطلق حتى لدى منتجيه، ومن ثمّ لا محيص من التفاعل المؤسس مع معطيات تلك الثقافات والافكار، أي التفاعل معها عبر قراءتها في أسسها ومنطلقاتها المعرفية قراءة نقدية بصيرة. وعندئذ نستطيع أن نتعرف على ما هو حق نافع في هذه الافكار والثقافات، ونتعرف على طريق اعادة انتاجه في سياق فكرنا وثقافتنا، التي تتطلب بدورها مراجعة نقدية موضوعية، فيقام ما يقام من بناء ومواقف على أسس مدروسة، منسجمة السياق.

وإذا عدنا إلى سياق بحثنا القائم "دور العقل العملي في الاجتهاد والتقليد" فاننا نحاول قراءة الفقه في ضوء أسسه، التي يقوم عليها، ولم يأت درسنا للفقه من خارج العملية الفقهية ذاتها، بل نقبل على البحث بأدوات الفقه المعهودة. ومن هنا سوف يكون بحثنا مفيداً لاولئك الذي يعرفون لغة الفقه ووسائله. بل الذي يفهمون صناعة الفقه وأساليب الاستدلال الفقهي الحديثة في المدرسة الامامية.

وسأعتمد أساساً أشهر متن فقهي دارت حوله بحوث أعلام الفقه المعاصر، وهو كتاب "العروة الوثقى" للسيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي(رحمه الله).

أن أهم النتائج التي تأكدت منها عبر تمحيص دور العقل العملي في بحوث الاجتهاد والتقليد، ومن ثم في عامة البحث الفقهي هي:

أن فهم الفقه يبقى فهماً سطحياً، أبعد ما يكون عن روح الاجتهاد، دون التوغل في فهم أسسه ومنطلقاته، ودون أشباعها بالنقد والتحقيق. وأن غنى الفقه ومنعته أمام التحديات رهن اماطة اللثام عن الاسس والمنطلقات التي يعتمدها، وتقويم أوتادها وتدعيم بنائها، واعادة صياغتها وصقلها، في عملية دائمة مستمرة.

الاجتهاد والتقليد

نبدأ من المسألة الاولى في العروة الوثقى، حيث يقرر المرحوم السيد الطباطبائي:

مسألة (1). يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.

أفتى المصنف بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط على كل مكلف في ما يقوم به من عبادات ومعاملات. وهنا نطرح الاستفهام التالي:

ما هو أساس هذا الوجوب؟ هل هو وجوب شرعي أم هو وجوب عقلي؟ استقر الرأي لدى متأخري فقهاء الطائفة على أن هذا الوجوب مدرك عقلي، أي أن العقل يحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط على المكلف.

هكذا ساقوا حكم هذه البدائل الثلاثة، ثم عكفوا في مرحلة لاحقة على دراسة حكم كل واحد منها بشكل مستقل. بحثوا في مشروعية الاجتهاد وأحكامه، وفي جواز التقليد ومشروعيته من حيث الاساس، وفي مشروعية الاحتياط وانسجامه مع طبيعة التشريع ومراميه.

وكان الانسب والصحيح منهجياً أن يتناول البحث معالجة الاشكاليات الاخيرة، ثم في ضوء هذه المعالجة يتم البحث حول وظيفة المكلف وماذا ينبغي أن يفعل.

على أي حال نحاول هنا تمحيص مذهب المتأخرين في وسم وجوب هذه البدائل بانه وجوب عقلي.

قوة الالزام والحجية

أن أحكام العقل التي يُفترض لها الصدق أو قوة الالزام لا بد أن تكون أحكاماً مطلقة، يدركها العقل بعيداً عن ملابسات عالم الخارج، أي أن معطيات ما بعد العقل لا يجوز أن تكون أساساً تصديقياً لادراك العقل أحكامه التي يفترض أن تكون مطلقة متعالية على ملابسات العالم الخارجي. والسؤال المطروح هنا: هل الحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد لا يرتبط ولا يتوقف على مجموعة سمات ومعطيات تفقده أي تفقد الحكم قوة الالزام المفترضة؟

قبل إيضاح هذا الموضوع علينا أن نستوضح مفهوم الصدق وقوة الالزام في أحكام العقل. نحن نعرف أن أحكام العقل تتنوع إلى أحكام نظرية وأخرى عملية. ومن الواضح أن الاحكام النظرية لا تتضمن أي الزام، إنما هي قضايا اخبارية ترتبط قيمتها بصدقها. والبحث في قيمة هذه القضايا ونظرية الصدق يُطلب من المنطق ونظرية المعرفة في الدراسات الفلسفية.

أما الاحكام العملية فهي في جوهرها تنشئ الزامات عملية ولا تحكي أو تخبر عن واقع آخر خلف هذه الالزامات، ومن ثمّ فهي خارجة عن أطار نظرية الصدق.

لكن هناك اتجاهاً لدى مدرسة العقل الكلامية يؤكد على أن العقل ليس حاكماً، بل ليس له سوى الادراك والكشف، ومن ثمّ تكون مدركات العقل العملي كاشفة عن واقع يقف خلف العقل.

ولو سلمنا سلامة هذا الاتجاه تبقى مدركات العقل العملي كاشفة عن واقع انشائي لا يصح وسمه بالصدق أو الكذب، رغم صدق أو كذب هذه المدركات. أي من الممكن أن نناقش في صدق مدركات العقل العملي، وهل العقل كاشف عن قبح الكذب وحسن رد الامانة أم لا؟ ولكن جملة "الكذب لا ينبغي" . رغم تسليمنا بكونها متقررة في واقع خلف الذهن . تبقى جملة انشائية لا يصح أن توصف بالصدق أو الكذب.

إذن فلهذه الاحكام العملية قوة الزام، والسؤال الذي ينبغي طرحه في هذه المرحلة من البحث هو: من أين تنشأ هذه القوة، مَنْ الذي يُلزم بهذه الاحكام؟ إذا توخينا الاجابة على هذه الاشكالية في ضوء (مدرسة الاعتبار)، التي تذهب إلى أن الاحكام العملية تنبعث من الاتفاق العام والاعتبار والمواضعة الاجتماعية فسوف تكون قوة الالزام اعتبارية، تخضع لمقاييس المصلحة والمفسدة، التي تفقد هذه الاحكام ثباتها ودوامها. بل سوف تكون الاحكام العملية مذهباً في الفضيلة . على حد تعبير كنت . أي شريعة أخلاقية تتضمن في جوهرها نظام فتاوى تحدد أحكام السلوك والمواقف العملية على أرض الواقع العملي لحياة الانسان. لوضوح أن الاعتبارات الاجتماعية لا تنظر إلى الافعال بذاتها، وإنما تنظر إلى الافعال في ملابساتها، وبلغة علماء أصول الفقه سوف تكون بناءات عقلائية.

لكن المهم أن نتابع الاجابة على الاستفهام المتقدم في ضوء مدرسة العقل. هذه المدرسة التي تتنوع مواقفها على اتجاهين مختلفين في تفسير طبيعة "الحاكم" في مدركات العقل العملي؛ إذ هناك اتجاه تبلور في أطار مدرسة العقل الكلامية يقرر أن الاحكام العملية أحكام ثابتة في لوح الواقع، والعقل الانساني يدرك هذه الاحكام ويكتشفها، وعلى هذا الاساس تكون مهمة العقل الكشف لا الحكم (وتحديد طبيعة العلاقة بين]العقل كاشف لا حاكم[وبين ثبوت أحكام العقل العملي ثبوتاً واقعياً خلف العقل في عالم ثالث بحث يستحق أن نقف عنده في محله المناسب).

وهناك اتجاه آخر في مدرسة العقل، ليس محرراً بوضوح لدى مدرسة العقل الكلامية، إنما هو اتجاه منصوص عليه ومحدد المعالم لدى فيلسوف النقدية الحديثة، "عمانوئيل كنت"؛ حيث يقرر أن العقل هو الذي يحكم ويحمّل الارادة فكرة الواجب الاخلاقي. أي أنْ ما ينبغي وما لا ينبغي فعله أحكام العقل المحض، وليس هناك عالم ثالث تتقرر فيه هذه الاحكام. ويرتبط هذا الاتجاه لدى كنت بمجمل نظامه المعرفي واتجاهه في تفسير المعرفة الانسانية.

في ضوء هذين الاتجاهين العقليين نحاول معالجة الاشكالية المتقدمة: من أين تنشيء قوة الالزام لاحكام العقل العملي؟

حينما يكون العقل حاكماً ـ كما هو الحال لدى كنت ـ فسوف يحمّل الارادة مسؤولية امتثال وطاعة حكمه، ما دام حكماً عقلياً، ويتحول حكم العقل بما ينبغي وبما لا ينبغي إلى قيم عليا يستهدي بها الضمير الانساني في الحكم على السلوك العملي. إذن فقوة الالزام تصدر من العقل، ولكي تكون هذه القوة عقلية يجب أن تصدر من العقل الخالص غير المشوب بالاحكام غير العقلية، سواء أكانت غريزية ترتبط بالضرر والنفع واللذة والالم، أم كانت أحكاماً بعدية ترتبط بالمصحلة والمفسدة.

أما حينما يكون العقل كاشفاً ـ كما هو الحال لدى مدرسة العقل الكلامية ـ فالارادة تجد نفسها ملزمة أمام أحكام الواقع، ولا بد أن يكون هذا الواقع واقعاً قبلياً سابقاً للخبرة والتجربة. أي أن التصديق بحكم الواقع لا بد وأن يكون تصديقاً أولياً بديهياً.

ورغم اختلاف آلية الاتجاهين العقليين في تفسير أحكام العقل العملي، لكنهما يتفقان على أن الحكم العقلي لكي تكون له قوة الالزام المطلوبة لابد وأن يكون حكماً أولياً قبلياً لا يترتب ـ على الاقل ـ على معرفة تصديقية أخرى، خارج محيط أحكام العقل العملي.

إذا عدنا إلى موضوع بحثنا، وهو الحكم الذي اشتهر لدى متأخري فقهاء الطائفة، من أن الحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط حكم عقلي بملاك دفع الضرر أو وجوب امتثال أحكام المولى نجد:

اولاً: أن قاعدة وجوب دفع الضرر ووجوب الامتثال بذاتيهما

قاعدتان غير عقليتين، بل العقل، يحكم على خلاف القاعدة الاولى، أما القاعدة الثانية فهي قاعدة مستدلة، والبحث حول دليلة هذه القاعدة سيأتي في محله المناسب.

ثانياً: ثم كيف يستقل العقل بادراك وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط؟ هل هذه البدائل ثابتة في عالم الواقع، أم أنها بدائل فرضتها ظروف محددة يعيشها المكلفون؟ وألا يتوقف الحكم بوجوب هذه البدائل على مشروعيتها وسلامتها أوّلاً؟ أن الحكم بوجوب الاجتهاد أو

التقليد أو الاحتياط لا يتسنى للعقل أن يدركه بشكل أولي ولا يتوقف على وجوب طاعة الشارع المقدس (على فرض أن هذا الوجوب حكم عقلي أولي) فحسب، بل ما لم نخرج من دائرة العقل العملي، ونتوفر على مجموعة معارف تصديقية تدخل في أطار العقل النظري، بل تدخل في أطار معرفة التشريع الاسلامي، لا يمكننا الحكم بوجوب هذه البدائل. أجل فالحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط لا يتوقف على مجرد تصور مفهوم الاجتهاد والتقليد والاحتياط، لكي نقول أن توقف أحكام العقل العملي على تصور مواضيع عالم الخارج لا يُخرج هذه الاحكام من دائرة القبلية والبداهة، وإلاّ لخرجت كل الاحكام البديهية من دائرة البداهة، لوضوح توقف هذه الاحكام على تصور مواضيع عالم الخارج، التي تدخل في سدى ولحمه قضاياها وأحكامها.

ثالثاً: أذكّر بملاحظة على مبنى المشهور من حجية القطع الذاتي. فلو عمل المكلف واطاع الله على أساس اطمئنانه الشخصي وانطلاقاً من قناعته الشخصية التي لا تقوم على أساس الاجتهاد فهل يحكم أحد بأن هذا المكلف خرج عن حريم الطاعة ورسم العبودية؟

يحسن بنا هنا الوقوف على ما أفاده المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني في رسالته (الاجتهاد والتقليد). والاصفهاني أحد أعلام مدرسة الاعتبار والمواضعة في تفسير أحكام العقل العملي. فبعد الاعتراض على أستاذه الاخوند الخراساني في مذهبه بأن جواز التقليد بديهي فطري جبلي، يقول: "فالذي يمكن أن يقال مع قطع النظر عن الادلة هو أن العقل . بعد ملاحظة ثبوت المبدأ وارسال الرسول وتشريع الشريعة وعدم كون العبد مهملاً . يذعن بأنَّ عدم التعرض لامتثال أوامر المولى ونواهيه خروج عن زي الرقيه ورسم العبودية، وهو ظلم، فيستحق به الذم والعقاب من قبل المولى، ثم أن كيفية امتثال أحكام المولى أما بتحصيل العلم بها كي يتمكن من الامتثال العلمي بالسماع من المعصوم أو بنحو آخر، وأما باتيان المحتملات بالموجب للقطع بامتثالها، ومع التنزل . لعدم التمكن من تحصيل العلم بها، أو بامتثالها لمكان العسر والحرج، أو عدم معرفة طريق الاحتياط . يذعن العقل بنصب طريق آخر في مقام فهم الاحكام وكيفية امتثالها، لئلا تلزم اللغوية ونقض الغرض من بقاء الاحكام وعدم نصب الطريق إليها، وهو منحصر في أمرين:

أما الاجتهاد وهو تحصيل الحجة على الحكم، أو الاستناد إلى من له الحجة على الحكم وهو التقليد"(167).

ويقول في موضوع آخر: "أن العقل يذعن بعد تلك المقدمات بنصب الطريق من الشارع، لما ذكرنا في محله من أن العاقلة لا شأن لها إلاّ التعقل لا البعث والزجر، وأن حكم العقل العملي مأخوذ من مبادئ مسلمة، أو قضايا مشهورة أطبقت عليها آراء العقلاء كحكمهم بمدح

فاعل العدل وذم فاعل الظلم، فإنه مقدمة لحكم العقل العملي بأن الاوّل مما ينبغي أن يؤتى به وأن الثاني مما لا ينبغي، فما يذعن به العقل لا بد من انتهائه أما إلى العقلاء أو إلى الشارع"(168).

في ضوء هذين النصين نلاحظ:

اولاً: أن المحقق الاصفهاني يقرر أن حكم العقل يرجع إلى أحكام عقلائية أو شرعية. ومن الواضح أن أحكام العقلاء وسيرتهم تتطلب لكي تبلغ مرتبة الحجية موقفاً تشريعياً منها، وليست ملزمة الزام حكم العقل الاولي.

وهذا يعني أن ما يدّعيه الاصفهاني من حكم العقل في هذا المجال بل في عامة المجالات هو حكم في طول أحكام الشريعة. وهو يصرح بهذا حينما يبني اذعان العقل على أساس وبعد ملاحظة إثبات المرسل والرسول والرسالة والشريعة وتحمل المكلف مسؤولية تشريعية. ومن هنا حقّ لنا أن نتسائل عن معنى قوله في صدر النص الاوّل (فالذي يمكن أن يقال بعد قطع النظر عن الادلة أن العقل...)، إذ يوحي بأن العقل برأسه . كما هو الحال لدى عامة أنصار مدرسة العقل الكلامية . دليل مستقل بغض النظر عن الادلة التي جاءت بها الشريعة!

ثانياً: يقرر الاصفهاني أن العقل يذعن بأن اغفال امتثال أوامر المولى ظلم يستحق مرتكبه العقاب. وهنا ينبغي التنبيه إلى أن (استحقاق العقاب والثواب) مقولة خارجة عن دائرة مدركات العقل العملي. وأنما هو استحقاق تربوي تأديبي عقلائي، يدرك في طول أحكام الشرائع، وفي ضوء الاعتبار والمواضعة، على أساس البناء العقلائي أو النص التشريعي. وقد حفلت نصوص القرآن الكريم بطرح هذا الاستحقاق وعداً ووعيداً.

ثالثاً: يقرر أيضاً أن العقل ازاء امتثال تكاليف المولى بعد تعذر اليقين بالتكليف ومن ثم الامتثال عن علم تفصيلي وبعد تعذر الامتثال الاجمالي (الاحتياط) يذعن بان الله نصب وحدد طريقاً لامتثال تكاليفه . على أساس استحالة اللغوية ونقض الغرض . وهذا الطريق أما أن يكون الاجتهاد (تحصيل الحجة على الحكم الشرعي) أو تقليد من له الحجة.

على أساس هذا التقرير نسجل الملاحظات التالية:

أ . أن العقل الذي يقرر أن الله نصب طريقاً لا بد أن يكون عقلاً عملياً يفترض هذا النصب نصباً الزامياً، يتضمن وجوباً ومما ينبغي فعله، وإلاّ لا يمكن (في ضوء حكم العقل النظري بأن الله نصب طريقاً لمعرفة أحكامه) الافتاء بوجوب الاجتهاد أو التقليد.

واستحالة اللغوية ونقض الغرض لا تثبت أكثر من واقع نصب الطريق لا وجوب متابعة الطريق. لوضوح أن الضرورة العملية ليست مستنبطة من الضرورة الواقعية التكوينية.

ثم لماذا نحصر الطريق بالاجتهاد أو التقليد؟ أن حصر الطريق بالاجتهاد أو التقليد أنما يقرره العقل المزود بالخبرة التشريعية، هو عقل الفقهاء والمحققين الاصوليين. ولا أدري لِمَ أغفل هؤلاء الفحول الطريق العملي والعمل بالقطع ما دام العقل . كما ذهبوا . يعد القطع منجزاً ومعذراً من أي طريق أتى وكيف ما كان، ويستحيل رفع وجعل الحجية له، لم أغفلوا الحجّة الذاتية!

ب . أنّى للعقل من معرفة كيفية امتثال أحكام الشريعة؟ فالعقل المجرد القبلي وحتى العقلاء (حسب اتجاه الاصفهاني وعامة حكماء المسلمين، حيث يعنون اجماع عقلاء البشر) لا يملك سبيلاً للحكم وتحديد كيفية امتثال الشريعة بغض النظر عن الشريعة وأحكامها.

أن الفقيه بحاجة بغية أن يقرر وجوب البدائل الثلاثة (الاجتهاد، الاحتياط، التقليد) إلى البحث في جواز كل واحد منهاز وهذا ما حصل بالفعل في تاريخ الفقه، فهناك بحث في جواز الاجتهاد، وآخر في جواز الاحتياط، وثالث في جواز التقليد. وهذه البحوث لا تنفصل اطلاقاً عن طبيعة الشريعة الاسلاميّة وأحكامها، ولا تنفصل عن تاريخ التشريع والظروف والملابسات الموضوعية التي مرّ بها هذا التشريع، وليس في وسع العقل الاولي أن يتخذ بالبداهة موقفاً في هذا المجال، وحتى العقلاء، فكيف يتنسى لنا تحصيل اجماع عقلائي على طريقة امتثال أحكام شريعة لها خصوصياتها وأحكامها؟

لا أدري؟ كيف يستطيع العقل أن يستقل فيحكم بوجوب الاحتياط أو الاجتهاد أو التقليد، وهي أمور لا يتوقف تصورها على التصديق بوجود الشريعة والمشرع فحسب، بل يتوقف الحكم بوجوبها على مجموعة معارف تشريعية، لا يُتاح التصديق بها إلاّ في ضوء معرفة فقهية لا يتوفر عليها إلاّ دراسوا الفقه، أن لم نقل (المحققون منهم)؟!

المستقلات العقلية التي يُفترض لها قوة الالزام والحجية التي يتطلبها البحث في ضوء اتجاه مدرسة العقل الكلامية هي تلك الاحكام والتصديقات التي تتوفر على الاطلاق والعموم، وأنّى للحكم بوجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط من العموم والاطلاق، وهي حاجات مرحلية تاريخية تفرضها ظروف المكلفين وبعدهم عن عصر النص؟!

هل العقل مستقل وهو يحكم بوجوب كيفية معينة في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي؟ هل العقل مستقل في الحكم بوجوب الاجتهاد، والاجتهاد مقولة مشككة، وقد وقع البحث بين الفقهاء على طول تأريخ الاجتهاد في أصل مشروعيته، ثم في تحديد الشكل المشروع منه والطريقة المطابقة لمتطلبات الشريعة في امتثال أوامرها ونواهيها؟ هل العقل مستقل بوجوب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، بينا كان يحكم بحرمته في القرن الثالث أو الثاني؟ وهل هناك فقيه يرى معقولية الاحتياط المطروح في الرسالة العملية كطريقة لامتثال الحكم الشرعي في عصر النبوة أو عصر الصادق(عليه السلام)؟

نعم العقل الذي يصدق بهذه الاحكام وينتهي إليها هو العقل المزود بالخبرة التشريعية، العقل الفقهي لا العقل العملي الذي يدرك أحكام لوح الواقع الثابتة ثبوتاً أزلياً، والتي يفترض أن تدركها كل العقول السوية. إذ لا يتسنى لهذا الاخير أن يدرك حقائق تثبت ثبوتاً مرحلياً وتفرضها حاجات تاريخية زمنية. العقل المرتبط بالخبرة التشريعية وتاريخ حاجات البشر هو الذي يدرك أو يحكم بتحديد طريقة امتثال الحكم الشرعي، لا العقل المستقل، الذي نتوخى منه مستقلات عقلية لا حاجة بها لقناعات تشريعية، ولا ترتهن بمعرفة تاريخية زمنية.

وهنا نستعجل الاشارة إلى بعض الفروع المطروحة لاحقاً في مسائل الاجتهاد والتقليد، بغية أن تتضح رؤيتنا للاساس الذي ثبتناه فيما تقدم من بحث. تلاحظ في المسألة (6) من العروة الوثقى أن الفقهاء يفتون بعدم الحاجة إلى التقليد فيما هو ضروري كوجوب الصلاة والصوم وفيما هو يقيني، وبغض النظر عن الخلل في تنويع الاحكام إلى ضرورية ويقينية فإن استثناء بعض الموارد من الحكم بوجوب التقليد يعني أن هذا الحكم يأتي في طول الشريعة وملابساتها الخارجية وظروف فهم المكلفين لها.

ويفتون في فرع آخر ببطلان عمل العامي بلا تقليد أو احتياط، الاحتياط الذي ينيطون جوازه بمعرفة موارد الاحتياط وكيفيته. ويريدون من بطلان عمل العامي بطلانه في حال عدم مطابقته للواقع أو مطابقته لفتوى من يجب عليه الرجوع إليه من المجتهدين. ومن الواضح أن هذا الموقف يفضي إلى توسعه دائرة الحكم العقلي المزعوم في وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط على كل مكلف.

ثم لو أخذنا التقليد ذاته نجده طريقاً لا يمكن الالتزام به . وفق ما قرره الاعلام . تقليدياً بل لا بد أن يكون عمل المكلف على أساس التقليد مستنداً إلى اجتهاد وقناعة تصديقية مستقلة. فهل تحصل هذه القناعة ببداهة حكم العقل العملي؟! يُشار في هذا المجال عادة إلى بناء العقلاء على جواز رجوع الجاهل إلى العالم، ولو سلمنا أن هذا البناء أمر ارتكازي في عقل كل إنسان، يبقى لنا أن نتساءل:

هل هذا الارتكاز يقرر أو يفضي إلى رجوع العامي إلى المجتهد في مفهومه الاصطلاحي الفقهي، لكي نستطيع أن نستنبط على أساسه وجوب التقليد المصطلح في الفقه؟

أن مجموع هذه الاثارات والتنبيهات تحملنا على ضرورة اعادة النظر في طرح المسألة. وترشدنا إلى أن ما يُدعى مكرراً في كلمات الاعلام من حكم العقل أمر يستدعي التمحيص والفحص.

ويحسن بنا هنا أن نقف بشيء من التفصيل مع قاعدة "حق الطاعة ووجوب الامتثال" كأحد أهم الاسس العقلية العملية، التي تستخدم في باب الاجتهاد والتقليد وفي عامة الابحاث الاصولة والفقهية.

حق الطاعة ووجوب الامتثال

هل يدرك العقل وجوب طاعة الله ووجوب امتثال أوامره ونواهيه؟

أن إدراك العقل أو حكمه بوجوب طاعة الله يمكن أن يُطرح على مستويين:

الاوّل: على مستوى البداهة والادراك الاولي القبلي، دون الاتكاء على معرفة تصديقية.

الثاني: مستوى الاستدلال وإقامة البرهان على هذا الوجوب.

ومن الواضح أن النافع في مجال بحثنا (الاجتهاد والتقليد) هو ادعاء المستوى الاوّل من حكم العقل فيقال أن طاعة الاوامر الالهية واجب بحكم العقل الاولي، يدركه كل ذي لب، ومن ثم لا بد أن يتصدى المكلف لتجسيد هذه الطاعة فيأتي بجميع ما يحتمل دخله في تحصيل رضا الله (الاحتياط)، أو يستند في الامتثال إلى حجّة من (اجتهاد) أو (تقليد).

أما إذا استندنا في إثبات وجوب طاعة الله إلى المستوى الثاني من حكم العقل، المستوى الذي يقوم على أساس الدليل الفلسفي والاستدلال العقلي فسوف نحرم فرصة الافادة من هذا الوجوب، ليكون قاعدة في تحديد مسؤولية المكلفين عامة أزاء امتثال أحكام الشريعة الاسلاميّة. لوضوح أن المستوى المشار إليه مستوى خاص لا يتسنى إدراكه إلاّ للخواص فكيف يمكن أن يكون قاعدة وأساساً لتحديد كيفية طاعة التكليف!

نحاول هنا أن نبدأ بدرس قاعدة "حق الطاعة" درساً عقلياً محايداً بغض النظر عن توظيفها ومجالات هذا التوظيف. ثم نحاول في مرحلة لاحقة تمحيص سلامة توظيفها في مجال بحثنا وعامة ما يمكن من توظيف.

حق الطاعة

طاعة الله ـ في ضوء مدرسة العقل الكلامية ـ واجب أخلاقي ينبثق من قاعدة وجوب شكر المنعم. ويضم علماء اصول فقه مدرسة العقل إلى قاعدة وجوب طاعة الله قاعدة عقلية أخرى تقرر (قبح العقاب بلا بيان وأصل). ومن ثمّ يتقيد موضوع قاعدة وجوب الطاعة بالتكاليف المعلومة الثابتة عادة بالدليل والحجّة.

لكن أستاذنا الصدر ذهب مذهباً آخر في تقرير قاعدة "حق الطاعة". إذ قرر أن هذا الحق ثابت لله تعالى ثبوتاً واقعياً أزلياً، وأن العقل يدركه إدراكاً أولياً، وأساس هذا الحق هو مالكية وخالقية الله لبني البشر. وأكد(رحمه الله) على أن وجوب طاعة الله يدركه العقل لا على أساس "شكر المنعم" ـ كما أراد الحكماء على حد تعبيره ـ بل بملاك مستقل. أي أن وجوب طاعة الله غير مستنتج من قاعدة "وجوب شكر المنعم"، بل مدرك مباشر للعقل.

حاولت أن أجد تفسيراً لمذهب أستاذنا، وعلى وجه التحديد تفسير تحوله من قاعدة وجوب شكر المنعم إلى إثبات حق الطاعة بوصفه مدركاً مستقلاً للعقل. نعم حاولت التفسير لان نصوصه في هذا المجال لم تقدم مسوغاً واضحاً لهذا التحول. وإليك النص الرئيسي:

أن المولوية وحق الطاعة على ثلاثة أقسام:

1 . المولوية الذاتية الثابتة، بلا جعل واعتبار والتي هي أمر واقعي على حد واقعيات لوح الواقع وهذه مخصوصة بالله تعالى بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الذي حاول الحكماء أن يخرجّوا بها مولوية الله سبحانه ولزوم طاعته، فأن ثبوت الحق بملاك المالكية شيء وثبوته بملاك شكر المنعم شيء آخر. بل هذا حذوه حذو سيادة الله التكوينية فكما أن إرادته التكوينية نافذة في الكون كذلك ارادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين"(169).

إذا توخينا تفسيراً منسجماً مع هدف السيد الصدر وسياق بحثه (البحث الذي سعى فيه إلى نقض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، واتخاذ الاحتياط كمرجع أولي عقلي بدلاً من البراءة) نجد أن دعوى إثبات وجوب طاعة الله على أساس قاعدة وجوب شكر المنعم تفسح المجال أمام ظهور قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بينا تأتي قاعدة حق الطاعة الذاتي المطلق لتسد الطريق تماماً امام قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل سوف تتعارض مع هذه القاعدة، وتثبت بشكل مباشر "الاحتياط" بوصفه الوظيفة العقلية الاولية أزاء التكاليف الالهية المشكوكة.

أن دعوى البداهة الوجدانية لحق الطاعة وأنه شامل مطلق تنقض بشكل مباشر قاعد قبح العقاب بلا بيان. بينما يبقى موضوع وجوب شكر المنعم محايداً امام وجوب الطاعة المطلقة، ويسمح لدعوى أن وجوب الطاعة محدودة بحدود التكاليف المعلومة، وأن تحميل المسؤولية في دائرة التكاليف المحتملة أمر غير معقول. لوضوح أن قاعدة وجوب شكر المنعم لا تحدد بذاتها كيفية هذا الشكر وحدوده، وانما تتحدد طبيعة رد الاحسان وشكر المنعم وفقاً لمقاييس خارج دائرة حكم العقل الاولي، وتخضع في الغالب لاعتبارات ووجوه غير مطلقة.

أضف إلى ذلك أن استنتاج وجوب طاعة التكاليف الالهية في ضوء قاعدة وجوب شكر المنعم يأتي في مرتبة لاحقة لاثبات وجود تكاليف الهية، ومن ثمّ يصبح تحكيم العقل لاثبات وجوب الطاعة تحكيماً غير منهجي.

إيضاح الفكرة: أن استنتاج وجوب طاعة الله على أساس وجوب شكر المنعم يتوقف على إثبات وجود تكاليف إلهية، أي أننا نسلم أولاً وجود الزمات وشريعة إلهية ثم نقول في مرحلة لاحقة أن العقل . على أساس قاعدة وجوب شكر المنعم . يلزم بهذه التكاليف. فالالزام الشرعي أولاً ثم يأتي الالزام العقلي، بينا البحث لدى علماء أصول الفقه ينطلق اساساً من قاعدة

اكتشاف الحكم العقلي بغض النظر عن الحكم الشرعي. فالاصوليون حينما يبحثون في الموقف من التكاليف الشرعية حال الشك فيها . وهم فارغون في مرحلة سابقة كلامياً عن وجوب طاعة الله . يبحثون عن حكم العقل الاولي بغض النظر عن الموقف التشريعي، ومن ثمّ يكون أخذ وجود تكاليف شرعية مسلمة نغض النظر عنها ونبحث عن موقف العقل الاولي غير منهجي. إذ كيف يمكننا واقعياً أن نغض النظر عن الشريعة ونصوصها التي جاءت بالاحتياط أو البراءة، ونحاول بشكل مجرد أن نستكشف حكم العقل القبلي أزاء التكاليف الشرعية.

نعود إلى صلب الموضوع "حق الطاعة ووجوب الامتثال" ونبدأ من طرح الاستاذ لهذه الفكرة.

أشرت إلى أن السيد الصدر ادعى أن وجوب طاعة الله حق ذاتي لله تعالى بملاك خالقيته فمالكيته لعباده وهو حق مطلق ثابت في كل التكاليف سواء أكانت معلومة أم كانت محتملة، وهذا الحق ثابت ثبوتاً أزلياً في لوح الواقع.

في دراستنا "الاسس العقلية" سجلنا ملاحظات، نحاول ايجازها هنا في النقاط التالية:

1 . أن مفهوم الخالقية والمالكية ما لم يطعم بمفهوم الاحسان والانعام لا يمكن أن يكون أساساً لحكم العقل بوجوب طاعة تكليف المالك حتى إذا كان المالك ظالماً مسيئاً عابثاً، ومن ثمّ يرتهن مصير مبدأ حق الطاعة ويرتد إلى قاعدة وجوب شكر المنعم. هذه القاعدة التي إذا أردنا لها أن تكون أساساً لاثبات وجوب طاعة التكليف ترد عليها مجموعة ملاحظات أيضاً.

2 . دعوى أن العقل الاولي يدرك بالبداهة أن لله تعالى حقاً في امتثال تكاليفه مهما كانت درجة احتمالها، تتطلب للحفاظ على بداهتها عدم توقفها على معرفة تصديقية بأن هناك إلهاً وأن هناك تكاليفَ وشريعة له، ومثل هذا الامر يصعب تصوره في هذا المجال.

وهنا نحاول بسط البحث حول مفهوم "حق الطاعة" ودعوى بداهة ثبوت هذا الحق لله تعالى. لدينا دعوى تقابل هذه الدعوى مفادها: "أن الاذعان بوجوب امتثال الاوامر الالهية يتوقف على تصور مفهوم الالوهية، ويرتبط بمستوى هذا التصور، بل بمستوى التصديق بالالوهية" وهذه الدعوى تعني أن الاذعان بوجوب طاعة الله يتوقف على مستوى تصديق المكلف بالله وصفاته الكمالية والجلالية، ومن ثمّ يكون التصديق بوجوب الطاعة متوقفاً ولاحقاً لمجموعة تصديقات بشأن الالوهية. وعندئذ يكون ادعاء بداهة "حق الطاعة" مجازفة.

أن العقل الانساني ليس مصدقاً بوجود الله تصديقاً بديهياً أولياً، وأنما يذعن العقل بحقيقة الالوهية بعد مخاض ومعاناة أو بعد بحث وتحقيق، أو بعد ملاحظة وتسليم. وعلى أي حال فالعقل الانساني مهما كانت درجة تصديقه بوجود الله يرسو على هذه الدرجة بعد نظر ولا

يجدها جاهزة في صميم العقل كما تجهز بديهية استحالة اجتماع النقيضين أو أن الكل أكبر من الجزء أو ان الاربعة زوج، وما شابه هذه القضايا من بديهيات.

ثم أن درجة التصديق بوجود الله تعالى ومستوى التعاطي مع الحقيقة الازلية والغيب المكنون يختلف اختلافاً واضحاً من فرد إلى آخر ومن جماعة إنسانية إلى أخرى. وعلى هذا الاساس يختلف مستوى التعامل مع مفهوم طاعة الباري، فهناك مستوى الفناء والاتحاد الذي هو أعلى من قضية حق الطاعة، حيث يذهب العرفاء والعشاق المتألهون في علاقتهم مع الباري تعالى إلى مستوى آخر ويفترضون أن له الحق المطلق في وجودهم بل هو وجودهم سواء اكانت هناك شريعة أم لا، وهناك مستوى تجنب الضرر وجلب المنفعة، وخوف الجحيم والعقاب الاليم والشوق إلى النعيم واللذة الابدية وبينهما مستويات أخرى، حسب الموقف النظري والقناعة التصديقية التي يتوفر عليها بنو البشر بشأن مفهوم الالوهية.

لا شك أن موقف العشاق والعارفين في عبادة الله وطاعته لا يستند إلى أحكام العقل العملي والالزامات الاخلاقية، بل هو موقف الوله والجذبة الروحية، موقف شهودي باطني ينجب في عالم الحب وينضج في حرارة قلوب العاشقين. ومن ثم يصعب أن يكون هذا الموقف منطلقاً لالزام أخلاقي ووجوب عقلي. نعم قد يكون الوجوب العقلي والالزام الاخلاقي منطلقاً ومرحلة أولية لرحلة السالكين.

أما موقف الطاعة انطلاقاً من قناعة المكلف بوجود عقاب وثواب وخوف الالم المستقبلي والضرر القادم وجلباً للمنفعة الاتية والنعيم الابدي فهو موقف لا يمكن أن تستدل منه وجوباً والزاماً أخلاقياً؛ لوضوح أن هذا الموقف لا يتطلب عقلاً عملياً، بل الغريزة الانسانية كافية وحدها لدفع وحث الانسان على اتخاذه. والحال كذلك في موقف الطاعة الذي يستند على معرفة الله بوصفه الغني عن عباده وطاعة مخلوقاته، وتأتي شرائعه وقوانينه لتحقيق مصالح عباده وانتظام شأنهم وقوام حياتهم الانسانية. هذا الموقف يستند إلى مفهوم المصلحة والمفسدة الذي هو مفهوم أدنى من مفهوم الالزام الاخلاقي.

وأظن أن مفهوم الالزام الاخلاقي الرفيع يجده العقل ويحمله على طاعة الله حينما يصل العقل الانساني إلى مرحلة إدراك أن الله تعالى أهل للعبادة، وأن الله بما له من صفات الكمال يستحق الطاعة.

والسؤال هنا متى يجد العقل ذلك، أي متى يجد العقل أن الله أهل للطاعة وأن الطاعة حق له؟ لا شك أن العقل الفطري البديهي لا يتوفر على هذا المستوى من الفهم، أنما هو حظ العقول المركبة التي لا يتمتع بها إلاّ القلة من ابناء الانسانية.

وأظن أن العقل يجد الله تعالى أهلاً للعبادة حينما يدرك أن الله هو الخير المطلق وهو التجسيد الكامل لكل ما ينبغي فعله وهو المثال المطلق للعقل العملي المطلق، هو الصدق

المطلق والوفاء المطلق والعدل المطلق. وحينما يصل العقل إلى إدراك هذه الحقيقة وأن الالزامات الاخلاقية ومثل الخير والعدل تتجسد في هذا الموجود الازلي الابدي يجد عندئذ أن امتثال أوامره وشرعته وطاعته على حد الوفاء لالزامات العقل العملي. فالعقل الذي يُلزم بالصدق والوفاء والامانة وشكر المنعم يُلزم أيضاً وبنفس الدرجة بطاعة شرعة الصدق والوفاء المطلق، ويطلب بنفس الدرجة الاهتداء بهدي العدل المطلق والالتزام بالزاماته.

على كل حال أن دعوى حق الطاعة لله تعالى تتوقف على مستوى رفيع من التصديق بالالوهية. فضلاً عن أنها تتوقف أيضاً ـ حسب تصوري ـ على قناعة تصديقية بوجود الزامات إلهية وشريعة لتحديد السلوك العملي للمكلفين. ومن ثم فحق الطاعة مدرك بعدي، وليس مدركاً بديهياً يصح أن يكون أساساً لتحديد الوظيفة العملية الاولية.

ثم هل يصلح حق الطاعة ليكون قاعدة الزامية لتحديد كيفية امتثال التكاليف الالهية؟ أي لو سلمنا أن العقل يدرك وجوب طاعة الله فهل يصلح هذا الوجوب ليكون قاعدة للحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط؟

أن أحكام الاجتهاد والتقليد والاحتياط تأتي في طول وجود الشريعة، أي أن موضوعات هذه الاحكام ليست تصورات بديهية، بل هي اتجاهات لمعرفة أحكام شريعة الاسلام، ولا تعم كل الشرائع والقوانين. وتحديد الموقف من الاجتهاد والتقليد ينبثق من داخل الشريعة، ولا يمكن اغفال الشريعة وكيفية امتثالها وسبل معرفة أحكامها، ونحدد على أساس هذا الفرض حكم العقل في كيفية امتثال الشريعة وسبل معرفتها المشروعة.

ان سبل المعرفة ليست فروضاً عقلية، خصوصاً للتشريعات والقوانين التي تتخذ من عرف المخاطبين قاعدة، قد تعدلها أو تقرها، وبعد قيام الشريعة وممارسة امتثال أحكامها ووجود مئات النصوص التي ترتبط بتحديد كيفية امتثالها، كيف يمكننا أن نغفل ذلك ثم نبحث عن حكم العقل الاولي البديهي؟ نبحث عن حكم العقل الاولي بشأن طريقة امتثال التكليف في شريعة قامت وامتثلت تكاليفها وطرحت مئات النصوص بهذا الصدد، أن هذا المنهج غير سليم في منطق البحث العقلي، وغير منسجم مع ما يتوخاه الفقيه أساساً وهو فهم الشريعة، لا صنع أُطر جاهزة تحمّل على هذا الفهم، دون ضرورة، والاغرب أن تكون نتيجة بحث الاعلام هي أن الفطرة والبداهة والعقل الاولي المدرك للوح الواقع الازلي يحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط!

والذي يبعث على مزيد من الاستغراب هو أن هناك بحثاً خلافياً بين الفقهاء في جواز ومشروعية وتحديد هوية كل من البدائل الثلاثة، فهناك بحث في جواز الاجتهاد وتحديد أسسه ومعالمه المشروعة وهناك بحث في جواز التقليد، وهناك بحث في مشروعية الاحتياط، وشروط هذه المشروعية.

وفي كل هذه البحوث تجد النص والدليل التشريعي حاضراً، يلعب دوراً أساسياً في الجدل القائم. فكيف يصح اغفال هذا الدليل التشريعي الذي هو الاساس في الحكم بجواز الاجتهاد والتقليد والاحتياط، ثم نصعد إلى العقل الاولي البديهي لنرى حكمه في موضوع زمني يرتبط بالشريعة وتاريخها وموقع المكلفين التأريخي! نستفتي العقل الذي يفترض أن تكون أحكامه مطلقة غير تأريخية في موضوع يرتبط بتاريخ التشريع ويتأثر بموقع المكلف التاريخي!

ملاحظة أساسية:

تحسن بنا الاشارة هنا إلى أننا نتحدث عن العقل المستقل، العقل الذي لا يعتمد الخبرة ولا يرتهن بمعارف المكلفين، العقل الاولي الذي يتوفر عليه عموم أبناء الانسانية، لا العقل البعدي بخبراته النظرية ومعارفه التشريعية؛ إذ لا يصلح هذا العقل ليكون قاعدة للالزام العام، ومن ثم لا يصلح أن يكون دليلاً في مقام تحديد الوظيفة العملية لعموم المكلفين، لوضوح أن تحديد هذه الوظيفة يتطلب موقفاً موحداً لكل العقول، بينا تختلف مستويات العقل البعدي وتتنوع مدركاته تبعاً لاختلاف المستوى المعرفي والتاريخي لابناء البشر.

ونريد بالعقل المستقل العقل المتعالي على الحس الغريزي، بل الضابط لهذا الحس، ومن ثم لا تصلح القواعد التي تعتمد اللذة والالم، النفع والضرر الشخصي لتصبح الاساس في الالزام وتحديد ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه.

من هنا نقول أن العقل الاولي ليس لديه طريق لتحديد حكم الاجتهاد والتقليد والاحتياط. بل الحاكم في هذا الباب هو العقل البعدي المزود بالخبرات التشريعية، لان الموضوع يرتبط بالتشريع وكيفية امتثال أوامره واجتناب نواهيه.

وهنا أكرر إثارة تنبيه سنشبع البحث فيه عندما نتناول دليلية "بناء العقلاء": هل التقليد مفهوم بديهي، أم هو مفهوم مركب له حدوده وقيوده المعرّفة في الفقه؟ فهل يجوز رجوع العوام لكل عالم، وهل يسمّى تقليداً الرجوع إلى العالم الذي لا يرى وجهاً لجواز الاجتهاد في مفهومه المصطلح فقهياً؟ لا شك أن فتوى الاعلام بوجوب التقليد يراد منها تقليد المجتهد القادر على استنباط الحكم الشرعي من مظانه، وهذا المفهوم لا قِبَل للعقل الاولي بالتقاطه والحكم بوجوبه أو جوازه دون الاعتماد على خبرة بعدية مستمدة من التشريع أو من بناءات عقلائية ومواضعات عرفية اعتبارية.

في ضوء ما تقدم يتضح أن العمل وفق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط أو غيرها أساليب يعتمدها المكلف لامتثال أحكام الشريعة الاسلامية. ومن ثم ينبغي أن نتفحص حجية هذه الاساليب في ضوء معطيات الشريعة، من نصوص ومواقف، نفيد منها الحجية وصحة الاستناد.

* * *

نأتي هنا لالقاء نظرة أعمق على البدائل الثلاثة، التي قالوا بصددها أن الحكم بوجوبها التخييري حكم عقلي أولي. نتابع الاحكام الرئيسية لكل من الاحتياط والاجتهاد والتقليد، كما طُرحت في أبحاث الاعلام، وفي سياق هذه المتابعة نحاول الوقوف أيضاً على التوظيفات الرئيسية للعقل العملي في عامة أبحاث كتاب "الاجتهاد والتقليد"، وسوف تقع متابعتنا ضمن الفقرات التالية:

1 . مشروعية الاحتياط

نختار نموذجين من بين متأخري أعلام فقهاء الامامية (السيدين الحكيم والخوئي)، نتابعهما في هذا الموضوع. وفي هذا الخيار مزية، ذلك أن الفقيهين يمثلان افقين مختلفين، كما هو معروف لدى دارسي الفقه الاستدلالي، وبهذا نغني متابعتنا ونوسع افق بحثنا. نبدأ من السيد الحكيم لنرى معطيات "مستمسك العروة الوثقى" في هذا المجال:

يشير في تعليقه على المسألة الثانية من "العروة الوثقى" . حيث تقرر جواز العمل بالاحتياط . إلى رأي المشهور والمحكي عن السيدين الرضي والمرتضى من الاتفاق على حصر طرق امتثال الشريعة بالاجتهاد والتقليد. ثم يقول: "لكنه لا دليل عليه بعد ما عرفت من أن العمل الموافق للاحتياط موجب للعلم بمطابقة الواقع"(170)، ويعلق على قول العروة (لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد) قائلاً: "هذا شرط للاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل، بل لعل عدم المعرفة مانع من حصول الاحتياط، فلا يحصل الامن"(171).

أن السيد الحكيم ممن يرى أن الوجوب التخييري (للاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط) فطري بملاك دفع الضرر]وهنا لا بد من تفسير الفطري بالغريزي . كما هو الصحيح في دفع الضرر وجلب المنفعة . وإلاّ فسوف يأتي اشكال الشيخ الاصفهاني على القائلين بفطرية هذه الاحكام كما هو الحال لدى الشيخ جعفر كاشف الغطاء وممن لحقه من القائلين بفطرية هذه الاحكام، حيث أن الفطريات من الاحكام في منطق البرهان تعني القضايا التي قياساتها معها، وأحكام العقل العملي أجنبية عن فطريات منطق البرهان، على أن القوانين الغريزية لا تنتج أحكاماً عملية[.

ويرى السيد الحكيم أيضاً أن هذا الوجوب عقلي بملاك شكر المنعم.

ثم يتخذ السيد الحكيم من القطع باداء الواقع الموجب للامن من العقاب حيثية تعليلية لحكم العقل بوجوب الاحتياط تخييراً، لكنه يضيف أن هذا الوجوب مشروط في نظر العقل بمعرفة كيفية الاحتياط. أي بمستوى من المعرفة الفقهية التي تؤهل المكلف للاحتياط المنسجم مع المواقف الفقهية المتنوعة والاجتهادات المختلفة في موارد الاحكام الشرعية.

وهنا يحق لنا أن نتسائل: هل الاشتراط العقلي المذكور مدرك غريزي أو عقلي مدرك بالبداهة والاولية؟ لا شك أن العقل الذي يشترط لمشروعية الاحتياط هو العقل المزود بالخبرة التشريعية، العقل الفقهي لا العقل الاولي. وأنّى للعقل الاولي من أدراك هذا الشرط، الذي يتطلب مستوى عال من التفقه في الشريعة وأحكامها وكيفية امتثال هذه الاحكام؟!

المهم هنا أن المسألة الخامسة من العروة تقرر "في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً، لان المسألة خلافية"، وهذا يعني أن الحكم العقلي بوجوب الاحتياط التخييري يصبح معلقاً على مشروعية وجواز الاحتياط الشرعي، الثابت بالاجتهاد أو التقليد. وهذا سياق غير منسجم ومتهافت تماماً في مقاييس أحكام العقل العملي. لكن السيد الحكيم في تعليقته يقول: "لا ريب في أن الاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل إنما هو لكونه موجباً للعلم باداء الواقع المؤدي إلى الامن من تبعة مخالفته. فإذا أدرك عقل المكلف ذلك كان مجتهداً في مسألة جواز الاحتياط حينئذ، والاّ امتنع الاكتفاء به... وكون المسألة وفاقية أو خلاقية لا يصلح علة للاكتفاء به وعدمه. بل الاكتفاء به دائر مدار ادراك علقه لذلك كما عرفت"(172).

نلاحظ:

اولاً: أن سياق السيد الحكيم منسجم؛ لان الحديث عن حكم العقل بوجوب الاحتياط، وسوف يكون تعليق حكم العقل على إثبات جواز الاحتياط (الذي هو موضوع خلاف بين الفقهاء) الغاءً لعقلية هذا الحكم، أو على الاقل اخراجاً لهذا الحكم من دائرة الاولية وما يستقل به العقل. ومن ثمّ لا بد من ربط مشروعية الاحتياط بدخوله تحت الحيثية التعليلية لحكم العقل، وهي أن الاحتياط يفضي إلى العلم بفراغ الذمة.

ثانياً: لكن السيد الحكيم لا يمكنه أن يدّعي أن العقل الاولي، أو قل كل عقول المكلفين قادرة على إدراك أن الاحتياط يفضي إلى العلم باداء الواقع، بل يمكنه أن يقول فقط أن عقول المتفقهة العارفين بكيفية الاحتياط تستطيع أن تعرف ما هو الاحتياط المؤمن والذي ينتج العلم بأداء الواقع. ومن ثمّ حق لنا أن نقول: أن المشروط "الاحتياط مع معرفة فقهية بالاحكام الشرعية" لا يمكن أن نحمل عليه وجوباً عقلياً بالبداهة.

ثالثاً: لو اغمضنا النظر عما تقدم وتسائلنا: هل استطاع السيد الحكيم نفسه الاكتفاء في معالجة الاشكالات المطروحة أمام مشروعية الاحتياط والتي طرحها أعلام من فقهاء الشريعة، هل استطاع أن يكتفي بدعوى إدراك عقله أو عقول المكلفين بأن الاحتياط يفضي إلى العلم بالواقع؟ لقد حاول السيد الحكيم في الاجابة على هذه الاشكالات، التي لها طابعها

الفقهي الخالص أن يستخدم أدوات البحث الفقهي في إثبات عدم شرطية قصد الوجه والتمييز في العبادة وأن التكرار ليس لعباً أو عبثاً بأوامر المولى، وان عبثية وعدم عقلائية كيفية الامتثال لا تؤثر على سقوط التكليف بهذا الامتثال.

أن عقل الفقيه وحده قادر على مواجهة اشكاليات الفقهاء المطروحة أمام مشروعية الاحتياط، وهذا واضح بأدنى متابعة لمناقشة أدلة القائلين بعدم مشروعية الاحتياط كنهج عام وثابت لامتثال التكاليف الشرعية. فالخروج بموقف إثباتي إيجابي أن لم يتطلب اجتهاداً وعلماً فقهياً على أعلى المستويات فهو يتطلب درجة رفيعة من الفقاهة.

رابعاً: كيف يمكن أن يستقل العقل بأن الاحتياط يؤدي إلى العلم بامتثال الواقع، مع أن هناك شكاً فقهياً في أصل جواز ومشروعية الاحتياط؟ أن الحيثية التعليلية لحكم العقل بوجوب الاحتياط (العلم بأداء الواقع) حيثية ترتبط بالتشريع والعلم به وليست مدركاً عقلياً مستقلاً بكل المقاييس التي تفهم فيها أحكام العقل العملي، وفي ضوء كل الاتجاهات المطروحة في تحليل ونقد معطيات هذا العقل.

ننقل الحديث إلى السيد الخوئي. وهو من الذاهبين إلى أن البدائل الثلاثة واجبة بحكم العقل "فلا مناص لدى العقل من تحصيل ما هو المؤمن من العقاب وهذا يحصل بأحد الامور الثلاثة... إذن وجوب الامور الثلاثة عقلي بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب"(173).

لكن السيد الخوئي يقيم حكم العقل على أساس منجزية العلم الاجمالي بوجود تكاليف شرعية، بل منجزية الاحتمال قبل الفحص. فيكون الحكم الفحص وتحصيل القطع بالمعذرية عن طريق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط. إذ بدون ذلك يبقى احتمال العقاب قائماً.

وهذا السياق من توظيف العقل العملي لنا ملاحظات كثيرة عليه وقد فصلنا البحث حولها في كتابنا "الاسس العقلية". نكتفي بالاشارة إلى:

1 . أن دعوى وجود علم اجمالي بالتكليف تعني وجود أحكام إلهية يجب طاعتها، ومن ثم ينسد الطريق أمام دعوى أي حكم عقلي أولي.

2 . أن قاعدة دفع الضرر لاتنتج الزاماً عقلياً.

3 . أن ربط حكم العقل بالعقاب والثواب الاخروي يعادل الغاء عقلية هذا الحكم.

على أي حال يحسن بنا أن نقف عند محورين في بحث السيد الخوئي عن مشروعية الاحتياط:

المحور الاوّل:

ذكر رحمه الله في مناقشة الاعتراض المشهور على مشروعية الاحتياط باحتمال وجوب قصد الوجه والتمييز:

"وعمدة القائلين باعتبارهما هم المتكلمون بدعوى أن العقل يستقل بحسن الاتيان بالمأمور به بقصد الوجه متميزاً عن غيره وأنه لا حسن في العمل الفاقد للامرين"(174). ثم أخذ في رد هذا الاعتراض قائلاً: "ان اعتبار الامرين في الواجبات يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه إذ لو كانا معتبرين في الواجبات لا شاروا عليهم السلام إلى اعتبارهما في شيء، من رواياتهم لكثرة الابتلاء بهما. فمن عدم ورود الامر بهما في الاخبار ينكشف عدم وجوبهما واقعاً. هذا ولو شككنا في وجوبهما فأصالة البراءة تقضي بعدم اعتبارهما في الواجبات"(175).

ويمكننا أن نسجل الملاحظات التالية على هذا السياق من التفكير بما يلي:

الملاحظة (1):

في ضوء اتجاهنا في (العقل العملي) نرفض من حيث الاساس نسق الفكر الكلامي، ونرد على دعواهم بان (العقل مستقل بحسن الاتيان بالمأمور به بقصد الوجه متميزاً) بما يلي:

أن هذا خلط بين عالمين وافقين، عالم العقل الاولي المستقل وعالم التشريع وأحكامه. وأن هذين العالمين لا ينتج أحدهما الاخر، إنما تنحصر العلاقة بينهما بأن التشريع يرتهن مستوى أخلاقيته بقدرته على تجسيد وحفظ الاحكام الخلقية في واقع التشريع وأحكامه.

وأن دعوى وجوب الاتيان بالمأمور به بقصد الوجه والتمييز لا يمكن أن تكون عقلية، لانها تفترض المأمور به قائماً والشريعة حاكية والمشرع يطلب، ومن ثم كيف يستقل العقل بتحديد مطالب المشرع وأحكام الشريعة وطبيعة المأمور به؟!

الملاحظة (2):

رد السيد الخوئي دعوى المتكلمين باستقلال العقل بحسن الاتيان بالمأمور به بقصد الوجه تمييزاً. وقد اعتمد في رده على الشريعة ومعطياتها، وبعد أن تفحص الشريعة لم يجد فيها ما يدعم وجوب قصد الوجه والتمييز، وحيث أهمية هذا الموضوع، قطع السيد الخوئي بأن قصد الوجه والتمييز غير مطلوبين.

لا شك ان عدم مطلوبية قصد الوجه والتمييز في نتيجة بحث وتقصي السيد الخوئي هي عدم المطلوبية الشرعية.

وهل يصح أن يكون هذا نقضاً على ادعاء استقلالية العقل؟ إذا كان العقل مدركاً باستقلاله وجوب قصد الوجه فهو ـ حسب مباني القوم ـ المرجع الاساس، حيث يعطي صلاحية تأويل النص المعارض له والذي يؤكد عدم طلب قصد الوجه، فكيف في حال عدم وجود النص. ثم

مع وجود حكم العقل فما الداعي لانشاء الشارع حكماً آخر، إذ لا تأسيس لاحكام الشارع بعد ثبوتها بحكم العقل وفق ما يتبناه الاعلام.

ومن ثم فأهمية الموضوع مع وضوح حكم العقل المستقل المدعى لا تسمح للباحث أن يقطع بعدم المطلوبية شرعاً، بل لعل الشارع اكتفى بوضوح حكم العقل في المقام فلم ينشئ حكمه رغم أهمية الموضوع!

لا زلنا نتحدث وننقض على السيد الخوئي حسب الاسس والمباني التي يتبناها وهو نصير مدرسة العقل الكلامية. وعلى أي حال فليس من الصحيح منهجياً أن ننقض حكم العقل معتمدين على الدليل الشرعي.

إذ يمكن ارتكاب نفس هذا الخطأ المنهجي بالرد على دعوى الاعلام بما فيهم السيد الخوئي نفسه، حيث قرروا وجوباً عقلياً للبدائل الثلاثة (الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط) ونقول:

أننا لم نجد دليلاً شرعياً على وجوب الاحتياط في امتثال الاحكام الشرعية كمنهج عام لسلوك المكلفين، بل . كما قرر السيد الخوئي نفسه . أن الاحتياط متعذر في امتثال مجموعة كبيرة من الاحكام؛ إذ "أن الاحتياط لا يتمشى في جميع المقامات أما لعدم إمكانه كما في موارد دوران الامر بين المحذورين، وموارد كثرة أطراف الاحتياط بحيث لا يتمكن المكلف من اتيانها وأما لاحتمال عدم مشروعيته"(176).

الملاحظة (3):

تمسك السيد الخوئي بأصالة البراءة عند احتمال وجوب قصد الوجه والتمييز لاثبات مشروعية الاحتياط في خاتمة المطاف. بينما نحن نتكلم في مقام دفع دعوى أن عقل المكلف يدرك حسن قصد الوجه والتمييز، أي أننا نتكلم في مقام تعيين الوظيفة الاولية أمام تكاليف الشريعة، وأجراء الاصول المؤمنة . كما يرى السيد الخوئي ذلك . هو اجراء لها عند احتمال التكليف قبل الفحص.

وهنا لا بد من التنويه إلى أن جل ملاحظاتنا في هذا المجال ترجع في الصميم إلى الخطأ المنهجي الذي وقعت فيه مدرسة العقل الكلامية، خطأ الخلط بين العقل الاولي ومدركاته وبين الشريعة وأحكامها. هذا الخطأ الذي تحمل علم أصول الفقه الامامي اعباءه، التي لا يزال ينوء بها، والذي سرت آثاره إلى البحث الفقهي، كما تبين لنا عبر هذه المتابعة.

أن أخطر الاثار السلبية التي يتركها هذا السياق المربك في نفسه هو أن غرور العقلية يوحي بالاستغناء عن قراءة النص. بينا تمثل قراءة النص المسؤولية الرئيسية التي يتحمل الفقه اعباءها. إذن ما دام هناك عقل أولي يحدد الواجبات بشكل مباشر فعلام قراءة النص، ولا تتعدى أوامره حينئذ حد الارشاد إلى أحكام العقل القطعي اليقيني!

المحور الثاني:

لاحظنا أن السيد الخوئي ينتصر في بداية تعليقه لفتوى المتأخرين بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، ويؤكد أن هذا الوجوب عقلي بمناط دفع الضرر.

ثم يأتي لاحقاً ليؤكد أن التقليد إذا لم يستند على قناعة اجتهادية بوجوب التقليد لدى المكلف المقلد فسوف نقع في تسلسل لا نهاية له، ومن ثم فالتقليد لا يمكن أن يكون تقليدياً. وسنقف عند هذا الموضوع في بحثنا عن مشروعية التقليد.

أما الاحتياط فبحكم احتمال عدم مشروعيته لا يسوغ للمكلف الاحتياط اللهم إلاّ أن يبني على جوازه بالاجتهاد أو يقلد من يفتي بجوازه في تلك المقامات(177).

ثم يأتي لاحقاً ليقول: "وأما إذا كان مبغوضاً لاستلزامه الاخلال بالنظام أو لم يكن مأموراً به لكونه عسراً أو حرجياً فلا اشكال في عدم كفايته أو عدم وجوب اختياره ومعه لا بد من الاجتهاد أو التقليد"(178).

ثم ينتهي في بحثه عن مشروعية الاحتياط إلى القول "وعليه فيجوز ترك طريقي الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط، استلزم التكرار أم لم يستلزم"(179).

وفي تعليقه على المسألة الخامسة من "العروة الوثقى" يقول:

"لان جواز الاحتياط ليس من المسائل القطعية التي لا تحتاج إلى الاجتهاد والتقليد وإنما هو مورد الخلاف فلا مناص في الاستناد إلى الاحتياط من تحصيل العلم بجوازه ومشروعيته اجتهاداً أو تقليداً. وسره أنه لو لم يقلد من يجوز الاحتياط ولم يجتهد في جوازه بل احتاط مع احتماله عدم الجواز لم يطمئن بعدم العقاب"(180).

وهنا أسجل الملاحظتين التاليتين:

الملاحظة (1):

تلاحظ ارباكاً أو تهافتاً في مجموع مواقف السيد الخوئي التي تقدم نقلها. ويرجع هذا الارباك في الواقع إلى الخلط بين أُفقي العقل والشرع. فقد ابتدأ مواكباً لنهج المتكلمين في إثبات الوجوب العقلي لطرق امتثال أحكام الشريعة، وهي طرق لا يدركها العقل إلاّ في ضوء الشريعة. ثم ألقى نظرة على واقع الشريعة والاحتياط في أحكامها، فوجد أن الاحتياط كنهج عام لامتثال التكاليف يواجه في واقع الشريعة وممارسة امتثالها مجموعة مشكلات، فقد يتعذر في بعض المواطن ويفقد المكلف القدرة على امتثال أحكام الشريعة بالاحتياط، وقد يفضي إلى اختلال نظام حياة الناس هذا الاختلال الذي لا ترضاه الشريعة، أو يؤدي إلى العسر والحرج

المرفوعين في الشريعة. كما أنه يواجه في البحث الفقهي مشكلة مشروعيته وهي مثار خلاف بين الفقهاء.

هذه النظرة إلى واقع الشريعة انتهت بالسيد الخوئي إلى اغفال حكم العقل بل دور العقل المدعى في هذا المجال، ومن ثم صار إلى القول بأن مشروعية الاحتياط تتوقف على استفتاء الشريعة وفقهاء الشريعة، والسيد الخوئي هنا وان لم ينسجم منهجياً . كما حصل للسيد الحكيم حيث لاذ بالعقل في تقرير مصير الاحتياط ومشروعيته . لكن الحق هو أن الاحتياط وامتثال أوامر الشريعة لا قبل للعقل الاولي في تحديد موقف أزاءها. إنما يؤخذ على السيد الخوئي تمسكه بحكم العقل في وجوب البدائل الثلاثة، بينا الحكم بشأنها ليس ميدان العقل ولا من صلاحياته.

الملاحظة (2):

أن بعض الارباك الذي نلاحظه يعود إلى أن السيد الخوئي يمارس دورين، الاوّل دور المجتهد الذي يتجه صوب تحرير وجهة نظره الاجتهادية، فيقرر مقابل اشكالية عدم مشروعية الاحتياط جوازه ومشروعيته في ضوء مناقشة أدلة القائلين بعدم المشروعية. والدور الثاني دور تحديد الوظيفة العملية للمكلف فيقرر أن تحديد المشروعية وعدمها أمر لا يتاح عادةً لعامة الناس بل هو من اختصاص فقهاء الشريعة، ومن ثمّ فأما أن يصل المكلف إلى درجة هذا الاختصاص فيكون مجتهداً أو يرجع إلى المجتهد فيستفتيه في الموقف.

أن تعدد الادوار هنا يفرضه وجود افقين لقراءة الموضوع. فلو لا دعوى حكم العقل بوجوب الاحتياط كبديل للاجتهاد والتقليد لا حاجة حينئذ للبحث في موقف المكلف من مشروعية الاحتياط وجوازه. إذ لو اقتصر دور الفقيه على فحص الموقف التشريعي من كيفية الامتثال فسوف يحاول اكتشاف الحكم المشترك بينه وبين المكلف.

على أي حال، لو اعدنا النظر في آثار هذا التعدد والخلط بين أفقي العقل والشرع نجد: أن فقه كتاب الاجتهاد والتقليد يبدأ بدعوى حكم العقل بوجوب البدائل الثلاثة، ثم يعكف على تقييد وجوب الاحتياط بمعرفة أحكام الشريعة واختلاف الفقهاء وأسلوب الاحتياط بين تنوع الاراء واختلاف الاحتمالات، ثم يتوجها بالبحث عن جواز ومشروعية الاحتياط الذي اُدعي له أن العقل حاكم بوجوبه التخييري هذا الوجوب الذي ادعاه السيد الخوئي وهو يقرر "وأما الاحتياط فهو كالاجتهاد غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده على أنا لا نحتمل أن تكون الشريعة المقدسة مبتنية على الاحتياط"(181).

كيف يمكن أن نعقل أن العقل الاولي حاكم بوجوب الاحتياط إزاء أحكام الشريعة، ونحن لا نصدق أن يكون امتثال الشريعة وفق متطلباتها وذوقها قائماً على أساس الاحتياط! أن نحكم

بهذا الوجوب دون أن نعرف مشروعيته، ثم هل يمكن أن نعرف هذه المشروعية بالاستقلال عن الشرع؟ العقل يحكم بوجوب الاحتياط في امتثال أحكام الشريعة ثم يأتي الفقه ليبحث لنا في جواز ومشروعية هذا الواجب العقلي!! حقاً أن هذا الارباك والتهافت المنهجي يحثاننا على اعادة النظر في ماهية أحكام العقل، وتمحيص الاسس العقلية التي قام على ضوءها البحث الاصولي والفقهي.

2 . مشروعية التقليد:

بعد أن يقرر الاعلام أن العقل حاكم بوجوب التقليد تخييراً، يبحثون عن جواز التقليد! فيُشار عادة إلى ما اشتهر عن علماء حلب من تحريم التقليد وحصر أساليب امتثال الشريعة بالاجتهاد الذي يفتون بوجوبه العيني.

بعد أن يقرر الاعلام الوجوب العقلي التخييري للتقليد يطرحون اشكالية مفادها: "أن جواز التقليد في الجملة لا بد أن يكون بغير تقليد، وإلاّ لزم الدور أو التسلسل فإذن لا بد أن يستند جواز التقليد . في الجملة . إلى الاجتهاد. ومستند هذا الاجتهاد بناء العقلاء عليه مع الغفلة عن احتمال الردع أو القطع بعدمه ولو بالاضافة إلى شخص معين بخصوصه لاجتماع جميع ما يحتمل شرعاً فيه، مثل كونه بالغاً، عاقلاً، عادلاً، حياً، أفضل..."(182).

والسيد الخوئي يتابع هذا النهج ويفصّل قائلاً: "وأما أن يستند في أعماله إلى قول الغير وهو المعبر عنه بالتقليد إلاّ أن القطع بفراغ الذمة بسببه إنما هو فيما إذا كان قول الغير ثابت الحجية عنده بالاجتهاد . ولو بالارتكاز . لارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم عند العقلاء وذلك لان قول الغير ليس بحجة عليه في نفسه ولا يمكن أن تثبت حجية قول الغير بالتقليد لان هذا القول كالقول الاوّل يتوقف حجيته على دليل فلو توقفت حجية قول الغير على التقليد وقول الغير لدار أو تسلسل"(183).

ثم يقول: "وعلى هذا يترتب أن العامي لا بد في استناده إلى فتوى المجتهد أن يكون قاطعاً بحجيتها في حقه أو يعتمد في ذلك على ما يقطع بحجيته، ولا يسوغ له أن يستند في تقليده على ما لم يعلم بحجيته، إذ معه يحتمل العقاب على أفعاله وتروكه وعليه لا يمكن أن تكون مسألة التقليد تقليدية بل لا بد أن تكون ثابتة بالاجتهاد"(184).

نلاحظ أن السيد الحكيم في مسألة جواز التقليد . خلافاً لمشروعية الاحتياط، حيث اتكأ على العقل واستقلاله في تلك المسألة . يربط هذا الجواز ببناء العقلاء ومرتكزاتهم. ومن ثمّ يصبح حكم العقل بوجوب التقليد مرتبطاً ببناء العقلاء وما قامت عليه سيرتهم.

على أي حال اتساءل: حينما قرروا أن العقل مستقل بوجوب التقليد فهل أرادوا بذلك أن العقل بغض النظر عن جواز التقليد وبناء العقلاء أدرك هذا الوجوب الواقعي الثابت في لوح

الواقع؟! وإذا كان العقل مدركاً لوجوب التقليد بالاستقلال عن أي حكم بعدي سواء أكان عرفاً أم تشريعاً فمن أين يأتي الشك حينئذ بجواز ما أوجبه العقل؟!

إذ مع حكم العقل بوجوب موضوع من المواضيع فمن أين يتسنى لنا الشك في جوازه، وكيف يمكن تصور الشك في مشروعيته؟

أما إذا افترضنا أن العقل يحكم بوجوب التقليد تخييراً في طول الحكم بجوازه، هذا الجواز الذي يقوم على أساس بناء العقلاء ومرتكزات العرف فكيف يتسنى لنا أن نقول أن هذا الحكم حكم عقلي مستقل! أنه يتوقف على الحكم بجواز التقليد عرفاً، فكيف يكون مستقلاً، وكيف يكون حكماً قبلياً؟

والسؤال المطروح هنا: لماذا اقتصر الاعلام على الارتكاز العقلائي العام، ولم يأتوا على ذكر الادلة التفصيلية الاخرى التي اقاموها على جواز التقليد؟ اقتصروا على الارتكاز العام لانهم يريدون تحديد وظيفة العوام والاسلوب الذي ينبغي أن يسلكونه في طاعة التشريعات والواجبات الالهية، ولعلهم أرادوا بهذا الاقتصار أن يحفظوا للحكم العقلي بالوجوب استقلاله.

وأنّى لنا من استقلال حكم العقل إذا توقف حكم العقل بوجوب التقليد على قناعة تصديقية للمكلف بجواز ومشروعية التقليد، مع افتراض أن هذه القناعة التصديقية تستمد دليلتها من مرتكزات العقلاء وما تسالم عليه أبناء المجتمع الانساني. على أن لنا تحفظاً أساسياً على استخدام الارتكاز العقلائي دليلاً في هذا المجال، وهذا ما ننوي استعراضه حين البحث عن "بناء العقلاء" ودليليته ومدى صحة توظيفاته.

المهم أن نشير هنا إلى إن السيد الخوئي لم يكتف بالارتكاز كمرجعية لمعالجة مشكلة الدور في جواز التقليد، بل طرح دليلاً آخر أسماه "دليل الانسداد"، ولنستمع إليه حيث يقول:

"وثانيهما: دليل الانسداد وتقريبه أن كل أحد يعلم بثبوت أحكام الزامية في حقه، كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء ويترك ما يريد وهذان العلمان ينتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهده التكاليف الواقعية المنجزة بعلمه.

وطريق الخروج عنها منحصر في الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

أما الاجتهاد فهو غير متيسر...

وأما الاحتياط فهو كالاجتهاد...

وبهذا يكتشف العقل أن الشارع قد نصب طريقاً آخر إلى الاحكام الواقعية بالاضافة إلى العامي فلا يسوغ له أن يأخذ بالعمل بمظنوناته ويترك مشكوكاته وموهوماته وذلك لانه ليس للمقلد ظن بالاحكام فإنه ليس من أهل النظر والاجتهاد.

على أن ظنه كشكه ووهمه لا أقربية له إلى الواقع بالنسبة إلى شقيقيه لعدم ابتنائه على النظر في أدلة الاحكام فليس له طريق أقرب من الواقع من فتوى مقلده... هذا كله فيما يمكن أن يعتمد عليه العامي في المقام"(185).

وليس في وسعنا أمام هذا الدليل الشاق والطويل والمربك أيضاً إلاّ أن نتساءل: هل يستطيع عقل العامي، الذي يفترض أن نترك له الميدان يفكر بمفرده ويستقل بتحديد وظيفته أمام امتثال التكاليف الالهية، هل يستطيع عقل هذا المسكين أن يركب هذا الدليل؟ أن دليل الانسداد هذا لا يفلح بتركيبه وترتيبه إلاّ عقل على غرار عقل المحقق القمي، نعم يستطيع أن يركبه عقل الفقيه الاصولي، الخبير بمشكلات استنباط الحكم الشرعي في حقبته الاخيرة.

على أي حال لنتعامل بجدية مع دليل الانسداد، الذي طرحه السيد الخوئي، ولنسجل الملاحظات التالية:

1 . المقدمة الاولى لدليل انسداد السيد الخوئي تنص على "أن كل أحد يعلم بثبوت أحكام الزامية في حقه".

ونحن نقول ليس كل أحد يعلم بثبوت أحكام الزامية في حقه، لان مقصود السيد الخوئي من الاحكام الالزامية هنا هي الزامات الشريعة الاسلامية والعلم الاجمالي بثبوت هذه الالزامات، ولا يعلم هذا العلم إلاّ الذي يؤمن بالاسلام كدين له قوة الالزام وكرسالة لها شريعتها.

2 . تقرر مقدمة دليل الانسداد الذي افترضه السيد الخوئي للعامي أن "كل أحد يعلم أنه غير مفوض في أفعاله". والتفويض هنا لا يراد به التفويض الكلامي، بل يراد من هذه المقدمة أن كل مكلف يعلم أن هناك أساليباً محددة له في امتثال أوامر الشريعة، وليس مطلق العنان في امتثال هذه الاوامر حسب ما تقتضيه نزعاته وتقديراته.

وقد تفسر هذه المقدمة بتفسير آخر وهو أنه غير متروك دون تكاليف وله أن يتخذ ما يشاء من المواقف أزاء الوقائع العملية، بل له أحكام والزامات تشريعية في هذه الوقائع. لكن هذا التفسير يصيّر المقدمة الثانية تفسيراً للمقدمة الاولى وليست مفهوماً مستقلاً، ومقدمة قائمة برأسها.

3 . ثم يقرر السيد الخوئي أن هاتين المقدمتين تنتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف.

إذا كان المكلف عالماً بوجود الزامات شرعية في حقه فهذا يعادل العلم بوجوب الخروج عن عهدة هذه الالزامات الشرعية.

فما هو موقع استقلال العقل هنا، فحتى إذا آمنا بأن الالزامات الشرعية تستمد قوة الزامها من حكم العقل بوجوب الطاعة وشكر المنعم، لكنه على كل حال ليس عقلاً مستقلاً في هذا

المقام لان حكمه بوجوب الطاعة في طول علمه بوجود الالزامات الشرعية ومتوقف على التصديق بها ولو اجمالاً.

4 . ثم ينتهي السيد الخوئي بعد حصر طرق الامتثال بالبدائل الثلاثة وتعذر الاجتهاد والاحتياط إلى أن العقل يكتشف أن الشارع قد نصب طريقاً آخر. والاستفهام هنا: هل عقل كل أحد من بني البشر يكتشف هذا النصب؟ لا شك أن العقول التي تدرك تعذر الاجتهاد على أكثر الناس واشكاليات الاحتياط في امتثال أحكام الشريعة هي بعض عقول بني البشر. ومن ثم سوف تكون النتيجة أخص من المدعى، إذ الذي يستهدفه دليل الانسداد الخوئي هو إثبات أن العقل كل عقل يكتشف هذه الحقيقة. فلا تنسجم النتيجة مع مقدماتها.

5 . يقول السيد الخوئي أن العامي لا ظن له بالواقع لانه ليس مجتهداً، فيكون ظنه كوهمه وشكه على حد واحد. ويفترض رحمه الله أن العامي يدرك هذه المقولات ويدرك أن حجية الظنون مقتصرة على المجتهدين الذين ميزوا بين الظن الحجة وغير الحجة.

6 . ثم يبني نتيجة الدليل "أن المكلف ليس له طريق أقرب من الواقع من فتوى مقلده" على أساس أن ظن العامي لا أقربية له من الواقع. ومن الواضح أن علم العامي بعدم أقربية ظنه من شكه وهمه إلى الواقع يقوم على الافتراض المتقدم وهو أن العامي يدرك عدم حجية ظنه، ومن ثم لا قرب له من الواقع. ولكن أن نستنتج من هذا أن ليس له طريق اقرب إلى الواقع من فتوى مقلده فهذا دونه خرط القتاد وهو استنتاج لا تساعد عليه المبادئ الاولية للمنطق.

إذ يفترض أن العامي يدرك عدم حجية ظنونه ومن إدراك عدم حجية ظنونه ينتهي إلى حجية فتوى مقلده.

مهما يكن من أمر فقد اتضح أن دليل الانسداد الذي طرحه السيد الخوئي مع تركيبه الطويل يصعب هضمه علينا، بل تحتاج متابعته إلى نفس المتفرغين لقراءة مقدمات دليل الانسداد الكبير والصغير والفاحصين في حجية الظنون المميزين بين الحجة منها والساقط عن الحجية، فإنّى لعقول العوام من تركيب هذا الدليل، الذي لا يفهمونه، بل لا يدخل في دائرة تصوراتهم، ولا تستوعبه مخيلاتهم.

وهنا نطرح الاستفهام التالي بغية اماطة اللثام عن علة قيام الدور أو التسلسل: لماذا انتهى الحاكمون بوجوب التقليد التخييري بالبداهة العقلية والفطرة البشرية إلى ضرورة إثبات جواز التقليد بالاجتهاد وإلاّ لدار أو تسلسل؟

لا شك ان جواز التقليد ومشروعيته يواجه صعوبات في البحث الفقهي. فقد طُرحت أمام جواز التقليد مشكلة عدم وجود اجماع واضح بين الفقهاء، ومن ثمّ لا بد من إثباته بدليل. وليس أمام العقل البديهي الاولي سبيل إلى إثبات هذا الجواز، خصوصاً مع تواتر النصوص الاسلامية من كتاب وسنة في النهي عن التقليد والاتباع بدون برهان ودليل.

وما دام عقل الانسان المشترك بين العوام والفقهاء (العقل الذي يدرك حسن الافعال وقبحها) ما دام هذا العقل عاجزاً عن إدراك جواز ومشروعية التقليد واتباع الفقهاء والمجتهدين في امتثال الاحكام الشرعية، فما هي الوظيفة المتصورة للعامي أزاء التكاليف الشرعية، فهل يقلد ويتبع أهل العلم في جواز التقليد؟

أمام هذه الفرضية (التقليد في مسألة جواز التقليد) طرحوا مشكلة الدور والتسلسل.

أجل من يريد إثبات مشروعية التقليد ثم يستدل عليه بدعوى التقليد أو بدليل تقليدي سوف يكون إثباته دورياً، وغير منطقي. فهل اراد الفقهاء من الدور والتسلسل المحذور المنطقي والخلل في الاستدلال والاثبات، هذا الخلل الذي يمكن أن يقع فيه الباحثون فضلاً عن العوام؟

أم أرادوا أن التقليد لا يتسنى إثبات حجيته بحسب الواقع بالتقليد، الذي هو مشكوك الحجية، لان كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات، فلا بد من الانتهاء إلى العلم بالحجية، وإلاّ لتسلسل الواقع؟ وعلى هذا الاساس حاولوا تبرير تقليد العامي، الذي يفتقد من حيث الاساس إلى وسائل الاثبات العلمية، فوجدوا أن العامي ينطلق في رجوعه وتقليده للمجتهد من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم.

ولعلهم ناظرين إلى الموضوع من زاوية كلامية، وأن المكلف ما لم يقطع بان التقليد جائز لا يقطع ببراءة الذمة، والعقل إنما يقطع ببراءة الذمة حينما يعتمد على دليل يقيني بأن التقليد طريق مشروع ولا تبعة في سلوك هذا الطريق.

أما المحذور المنطقي (أي اشكال الدور وإثبات جواز التقليد بالتقليد . المصادرة على المطلوب .) فهو ينتج عدم صحة الاستدلال على جواز التقليد بالتقليد. ولا يفضي إلى إثبات حرمة التقليد في جواز التقليد. فمن يستدل على إثبات حجية الشهرة الفتوائية بفتوى المشهور ومن يثبت حجية الشهرة الروائية برواية مشهورة أو من يثبت حجية الاستصحاب باستصحاب هل يمكن أن نثبت بحق هولاء المثبتين حرمة عملهم بقول المشهور أو بالراوية المشهورة أو بالحكم الاستصحابي؟! نعم وقعوا في محذور المصادرة على المطلوب في استدلالهم، وهو لا يتوفر من وجهة النظر الموضوعية على مقومات الاثبات السليم، ومن ثمّ فهو غير حجة، لكنه لا يسقط عدالة المستدل، وإلاّ فتحنا الباب على تفسيق جل أجلة فقهائنا بأيديهم، إذ طالما أثبت بعضهم على الاخر محاذير منطقية . كالمصادرة على المطلوب أو أخصية الدليل عن المدعى . فيما يتبنونه من نظريات في مناهج الاستنباط أو في مواضعه التفصيلية.

ثم لدينا هنا استفهام مستأنف: أن موضوع بحثنا . حسب المفروض في كلمات الاعلام . هو العامي، الذي ثبت لديه أنه مكلف بتكاليف عليه طاعتها أما بالتقليد، أو الاجتهاد، أو الاحتياط، بحكم العقل، فهل نتصور في حق هذا العامي أنه سوف يشكك في جواز التقليد؟

إذا كنا نتصور ذلك فكيف أمكننا أن نتصور معه حكم العقل ابتداءً واستقلالاً بوجوب التقليد تخييراً؟

سوف يقولون أن المكلف يدرك جواز التقليد بالارتكاز العقلائي، أي بالمرتكز والثابت من سيرة العقلاء في جواز رجوع الجاهل إلى العالم. وهنا يحق لنا أن نتساءل: أي الادراكين أسبق، هل ادراك العقل للوجوب التخييري هو الاسبق أم إدراك المكلف للمرتكز العقلائي؟ أظن أن إدراك المرتكزات العقلائية والالتفات إلى مزايها وخصائصها يتطلب درجة من النضج تنسجم بشكل عام مع سن الرشد اللاحق زمنياً لسن التكليف والبلوغ الشرعي. ومن ثمّ لا بد من أن يقرر الاعلام أن إدراك العقل لوجوب التقليد يسبق الالتفات إلى سيرة العقلاء ومرتكزاتهم. عندئذ من أين يأتي الشك في جواز التقليد مع حكم العقل بوجوبه؟

أما إذا ذهبنا إلى إنهما متزامنان أو أن إدراك المكلف لمرتكزات العقلاء يسبق حكم العقل الاولي المستقل بوجوب التقليد تخييراً فنقول: هل يحكم العقلاء بجواز الرجوع إلى أهل الخبرة أم يحكمون بوجوب الرجوع إلى الخبير؟

إذا حكم العقلاء بوجوب الرجوع إلى الخبير (لا أقل في الموارد التي تكون فيها مسؤولية وتبعة على المكلف) فهم يحكمون بذلك على أساس مصالح بناء مدينتهم وانشاء نظام حياتهم، وهذا الحكم لا يصل إليه العقلاء ببداهة العقل الاولي. إنما هو ثمرة تجربة الجماعة الانسانية عبر عناءها الطويل. ونلاحظ حينئذ أن الرجوع إلى الخبير في أمور التشريع يصبح صغرى من صغريات حكم العقلاء بوجوب الرجوع إلى الخبير، عندئذ هل يمكن أن يدّعي باحث حصيف أن هناك حكماً عقلياً أولياً بوجوب التقليد؟!

أما إذا كان حكم العقلاء بالرجوع إلى الخبير هو الاباحة والجواز بشكل عام شامل لكل الموارد فما هي النسبة المتصورة بين حكم العقل الاولي بوجوب التقليد تخييراً وحكم العقلاء بجواز التقليد؟

لا شك أن حكم العقلاء بجواز التقليد حكم تجريبي تفرضه متطلبات حياتهم الاجتماعية، ولا شك في أن أحكام العقل . التي نبحثها هنا . أحكام أولية سابقة للتجربة والخبرة.

عندئذ كيف يمكن أن نتصور أن العقل الانساني وعقول كل البشر حاكمة بالوجوب، بينا يحكم العقلاء بالجواز؟! على أي حال ليس هنا من فسحة للخروج عن هذه المخالفات والتعارضات سوى الايمان بأن الاحكام التي يدعى أنها عقلية أولية مستقلة ليست سوى أحكام بعدية لا شأن للعقل الاولي بها ولا مجال لاقحامه فيها.

أما محذور التسلسل هنا فهو من جنس محذور التسلسل في عالم المعرفة. فالارتداد اللانهائي للمعرفة يعادل استحالتها وتعذرها. ولا بد أن تبتدأ المعرفة وتتكا على مبادئ واضحة الصحة بالذات، ولا تحتاج إلى واسطة في الاثبات. ومع فقدان هذه البداية تصبح المعرفة

الانسانية بلا قاعدة ومرجعية. فإذا فقدنا مبدأ "استحالة اجتماع النقيضين" تعذر إثبات صحة أي استدلال سواء أكان استنباطياً وقياسياً أم كان استقرائياً، لان الاستقراء يقوم على اساس قواعد حساب الاحتمال، هذه القواعد التي يستحيل من خلالها تحديد درجة احتمال الحوادث مع الايمان بإمكان النقيضين.

وتمحيص هذا البحث الاساسي ينبغي أن يتم في حقل المبادئ التصديقية للبحث في علم أصول الفقه. ليرى هناك الضابط في استخدام القاعدة التي يقررها محذور الاستحالة، ومدى شمول هذه القاعدة للعلوم الشرعية. حيث أن هناك فارقاً جوهرياً (أشار إليه كثير من أعلام البحث الفقهي والاصولي) بين جوهر القضية التشريعية، وجوهر القضايا التي تدرس في علوم أخرى.

نسلم بصحة القاعدة المتقدمة على مستوى المعرفة الانسانية ونقدها المنطقي أي نسلم بالقضية التالية: (يستحيل انتاج معرفة سليمة ما لم ننطلق من مبادئ واضحة بذاتها)، ونتساءل: هل تسري هذه الاستحالة المنطقية إلى الواقع ونستطيع أن نقرر في ضوءها القضية التالية: "يستحيل لاي مفكر أن يصل إلى معرفة دون الانطلاق بحسب الواقع الذهني من مبادئ أولية واضحة بذاتها"؟

إذا آمنا بأن الاستحالة المنطقية تقف في حدود المنطق ونقد المعرفة، وتقرر استحالة المعرفة السليمة، دون الانطلاق من مبادئ أولية. فنعود إلى محل بحثنا وهو فتوى الاعلام بـ "عدم جواز التقليد استناداً إلى التقليد" لان ذلك يفضي إلى التسلسل ولا بد من أن ينتهي ما بالعرض إلى ما هو بالذات، ونطرح الاستفهام التالي: لو قلد المكلف استناداً إلى التقليد فهو سيرتكب خطأ منطقياً ويستحيل أن يكون إيمانه بمشروعية التقليد مبرراً منطقياً، بل مشروعية التقليد يستحيل إثباتها بالتقليد ولا بد أن تنتهي إلى الاجتهاد من وجهة نظر المعرفة والمنطق.

ولكن هل تنتج هذه الاستحالة المعرفية وعدم الجواز المنطقي "عدم جواز شرعي"؟

ولو آمنا بان الاستحالة المنطقية تفضي إلى استحالة واقعية، وتقرر أن كل معرفة لا بد وأن تنتهي إلى مبادئ واضحة بذاتها بحسب واقع حركة الذهن البشري. فحتى الذين يدّعون قيام الواقع وحركة الذهن على أساس انكار مبدأ التناقض ينطلقون بحسب الواقع من الايمان بهذا المبدأ وإلاّ لاستحال عليهم إثبات أي حقيقة من الحقائق حتى الاذعان بنسبية الحقيقة مطلقاً. عندئذ نعود إلى محل بحثنا ونتساءل إذا كان المكلف غير قادر على إثبات مشروعية التقليد ما لم يرجع إلى دليل ثابت بنفسه وحجيته ذاتية فعلام الحكم بحرمة التقليد استناداً إلى التقليد؟ إذ سوف يضحي هذا الحكم على غرار الحكم بحرمة وضع العالم في بيضة أو السكون في الشمس... ونظائرها من الاحكام التي لا يصدرها العقلاء!

ثم هنا ملاحظة يحسن الوقوف عندها في موضوع بحثنا؛ حيث لاذ الاعلام لاثبات مشروعية التقليد بالقانون العقلائي "الرجوع إلى أهل الخبرة". وسؤالنا هو: هل يثبت جواز أو وجوب الرجوع إلى الخبير تقليد المجتهد (في مصطلحة الفقهي) أو حتى في المصطلح العام، أي الرجوع إلى الخبير القادر على تحديد الموقف في الوقائع استناداً إلى قناعات تصديقية واجتهاد في موضوع خبرته؟

إن واقع السيرة العقلائية والسلوك العام للمجتمعات الانسانية هو المرجع في تحديد الاجابة على هذا السؤال.

فمن يتطلب وضعه الصحي الرجوع إلى الطبيب يرجع إلى الخبير في الطب سواء أكان مجتهداً وصاحب نظرية في الطب أم كان عالماً في موضوع بحثه واختصاصه استناداً إلى ما قرره أعلام الطب وأصحاب الاجتهاد في هذا الموضوع.

يبقى لدينا النظر إلى الموضوع من زاوية كلامية. وهو ظاهر نص السيد الخوئي الذي يقول: "وعلى هذا يترتب أن العامي لا بد في استناده إلى فتوى المجتهد أن يكون قاطعاً بحجيتها في حقه أو يعتمد على ما يقطع بحجيته ولا يسوغ له أن يستند في تقليده على ما لا يعلم بحجيته، إذ معه يحتمل العقاب على أفعاله أو تروكه وعليه لا يمكن أن تكون مسألة التقليد تقليدية بل لا بد أن تكون ثابتة بالاجتهاد"(186).

لما كان العقل حاكماً بالوجوب التخييري في موضوع التقليد . حسب ما ادعاه الاعلام . فسوف يكون هذا الحكم وحده مسوغاً لاثبات جواز التقليد سلفاً. أما إذا لم يكن مسوغاً لاثبات هذا الجواز فسوف يحق لنا أن نشك في وجود هذا الحكم أساساً، ونحكم في نفس الوقت باستحالة تعليق هذا الحكم (حكم العقل بوجوب التقليد تخييراً) على إثبات مشروعية التقليد ببناء العقلاء. لان الحكم عقلي قبلي، فكيف يصح تعليقه على أحكام الواقع التجريبي وخبرات الانسان البعدية. كيف يمكن أن ندّعي أن العقل يستقل بادراك وجوب التقليد تخييراً، ثم نحاول البحث عن دليل على مشروعيته وهو بناء العقلاء أو دليل الانسداد الذي طرحه السيد (الخوئي)، وكلاهما حكمان بعديان، الاوّل تقدمه الخبرة الانسانية والثاني تنتجه المعرفة البرهانية الاستدلالية؟

أن مجموع هذه الاثارات بل بعضها يؤكد لنا ضرورة اعادة النظر فيما يُطرح من أحكاماً يُدعى أنها أحكام عقلية مستقلة، يمكن أن تشكل الاطار المرجعي لاحكام الفقه. عسى أن نضع منهج استنباط هذه الاحكام في اطاره السليم.

الاجتهاد

فرغ الاعلام عن الوجوب التخييري للاجتهاد، وقد أكدوا على أن هذا الوجوب حكم عقلي يدركه العقل بالاستقلال. أي أن كل مكلف عليه امتثال أحكام الشريعة الاسلامية اعتماداً على اجتهاد أو احتياط أو تقليد.

ثم لم يغب عنهم التأكيد على وجوب الاجتهاد على الامّة الاسلاميّة وجوباً كفائياً، منطلقين في تأكيد هذا الوجوب من واقع الشريعة ونصوصها. وبذلك يجتمع على الاجتهاد وجوبان وجوب عقلي تخييري يقع على عاتق كل مكلف، ووجوب شرعي كفائي تتحمل الامّة مسؤوليته.

لقد أدرك الاعلام أن الخطاب التشريعي يفرض الاجتهاد في الدين والتفقه في أحكامه. وأن عملية الاجتهاد تعني صيانة الشريعة وحفظها عبر إزالة ما يعلق بها عبر السنين من غموض وشبهات تفرضها طبيعة مسيرة الحياة الانسانية، وأن هذا الفرض فرض كفاية يجب على الجميع، ويسقط حينما يقوم به من ينهض باعباءه.. ومن ثم يصبح الاجتهاد محكوماً بحكمين أحدهما عقلي والاخر شرعي تأسيسي وليس ارشاداً لحكم العقل. وعندئذ لا بد من التفرقة الفنية بين مصب الحكمين.

أن الاحكام الشرعية ـ من وجهة نظر المشهور بين الاعلام ـ إذا اتحدت في المصب مع أحكام العقل تكون لا محالة أحكاماً ارشادية إلى حكم العقل، ولا يصح أن يؤسس المشرع حكماً سبق للعقل أن حكم به. وقد أكدت في دراستي للعقل العملي على أن أحكام التشريع كلها أحكام تأسيسية لان ميدان العقل وميدان التشريع ميدانان مختلفان وأن أحكام العقل لا تنظر إلى الواقع الخارجي للافعال، بينا يتجه التشريع إلى تنظيم أحكام هذا الواقع. على أي حال يتجه في ضوء وجهة نظر المشهور الاستفهام عن هوية المصبين في حكمي العقل والشرع؟

ذهب السيد الخوئي في التفرقة بين المصبين إلى القول: إن حكم العقل ينصب على الاجتهاد بالنظر إلى أعمال نفس المجتهد، "أما بالنظر إلى رجوع الغير إليه فهو واجب على المكلفين وجوباً نفسياً كفائياً لبداهة وجوب حفظ الشريعة المقدسة عن الانطماس والاندراس"(187).

حينما نتأمل في تنويع السيد الخوئي لمصبي حكم العقل والشرع (وقد أصبحت على قناعة واثقة من أن سياق بحث المتأخرين من فقهائنا أتخذ من حكم العقل العملي ومن استقلال هذا العقل ـ وهو استقلال لا تحفظ فيه الحدود، بل دعوى وتحكم ـ مرجعية. وقد اثارت هذه المرجعية كثيراً من المتاعب، وانتجت ارباكاً وتشويشاً، وهذا أمر طبيعي في كل أنحاء المعرفة الانسانية؛ إذ حينما تستخدم أداة غير منسجمة مع طبيعة موضوع البحث، ترتبك النتائج وتتعسف الاحكام) نلاحظ:

اولاً: أن العقل يحكم حكماً مستقلاً ـ حسب الخوئي وجمهور المتأخرين ـ بوجوب الاجتهاد تخييراً، وهذا الحكم غير متوقف على إدراك مواقف الشريعة التفصيلية (على الاقل)، ومنها حكم الشريعة بوجوب الاجتهاد الكفائي أو العيني.

وهنا أتساءل: ما هو المحذور العقلي لو ذهب الفقه إلى وجوب الاجتهاد العيني، كما حصل بالنسبة إلى بعض فقهاء المسلمين؟

أن أشد المتحمسين لقانون العقل لم يسجل على مذهب القائلين بوجوب الاجتهاد العيني أي محذور عقلي، وتعارض الوجوب العيني مع حفظ النظام، ليس تعارضاً بين الوجوب العيني وأحكام العقل بل تعارض بين الوجوب العيني وأحكام العقلاء وضرورات الواقع الموضوعي لحياة المجتمعات البشرية المتغيرة. إذ لو قررنا الوجوب العيني للاجتهاد ـ في حياة مدينة الرسول (ص) ـ فلا تعارض بين هذا الوجوب وبين توزيع النشاطات في حياة المجتمع آنذاك، لوضوح تيسر الاجتهاد وأدواته في ذلك العصر، ولعله السمة الغالبة للمكلفين في صدر الاسلام. ومن ثمّ لا ينشأ التعارض جراء اصطدام الحكم بالوجوب العيني مع مقررات العقل الثابتة في كل زمان ومكان، كما هو المفروض في هذه المسألة.

وهذا شاهد واضح على أن تثليث طرق امتثال الشريعة يأتي في طول الدرس الفقهي للشريعة، وليس حكماً عقلياً أولياً قبل الشريعة وأحكامها وقبل وعيها ودرسها وتحديد الموقف منها.

ثانياً: لو ذهب الفقه ـ كما هو الحال لدى أكثر فقهاء المسلمين وبعض فقهاء الامامية ـ إلى جواز تقليد الميت فالسيد الخوئي وآخرون لا يرون بعد ذلك دليلاً على الوجوب الكفائي للاجتهاد. وعلى هذا الفرض هل يبقى العقل حاكماً بالوجوب التخييري للبدائل الثلاثة؟

هل هناك معنى لكي يحكم العقل بوجوب الاجتهاد وجوباً تخييرياً، بينا يسقط الفقه وجوبه الكفائي؟

ان سقوط الوجوب الكفائي لاي عمل من الاعمال يعني إخراجه من دائرة الالزام، والوجوب التخييري يُبقى العمل في دائرة الالزام.

وحينما نراجع موقف الفقه من قضية جواز تقليد الميت فلا نجد أثراً لاي اعتراض عقلي يتسجل على القائلين بالجواز. إذ ليس هناك من تعارض بين الحكم بالجواز وبين أحكام العقل، ولو كان الحكم بالوجوب التخييري حكماً عقلياً مدركاً قبل الشريعة وأحكامها فسوف يتسجل الاعتراض على مذهب جواز تقليد الميت بأنه يتعارض مع حكم العقل بالوجوب التخييري!

ثالثاً: لا شك أن الوجوب الكفائي ليس وجوباً ابدياً مطلقاً كما هو الحال في احكام العقل، بل هو وجوب اعتباري يسقط بامتثال من بهم الكفاية على تحمل اعباء مسؤولية الواجب.

والوجوب الكفائي للاجتهاد غير مستثنىً عن القاعدة، فهو يسقط بوجود المجتهدين القادرين على تحمل مسؤولية استنباط الاحكام الشرعية وابلاغها للناس.

إذا سقط الوجوب الكفائي فهل يبقى العقل حاكماً بالوجوب التخييري للاجتهاد؟ هل يحكم السيد الخوئي أو أي فقيه آخر بعد وجود ثلة صالحة من المجتهدين بوجوب الاجتهاد تخييراً على سائر أبناء الامّة؟ ولعل الفرض التالي فرض حاسم في ايضاح ما نصبو إليه في هذا المجال:

لو توفرت الامّة على العدد الكافي والمطلوب من المجتهدين والدعاة، بحيث تصبح اضافة أي عدد آخر من المجتهدين والمتفرغين لدراسة وتبليغ أحكام الفقه والشريعة متعارضة مع قانون حفظ النظام وتوزيع المهام والاختصاصات في حياة المجتمع الاسلامي، فهل يبقى العقل حاكماً بالوجوب التخييري للاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط؟

إن حكم العقل بالوجوب التخييري في هذا المقام يتعارض مع قانون حفظ النظام وهو قانون عقلائي تفرضه ضرورات الحياة الاجتماعية، ولا أظن أن هناك فقيهاً يتجرأ على نقض هذا القانون، فيدعي أن عقله يحكم بالوجوب التخييري، إذ الفرض عدم مشروعية الاجتهاد الاضافي.

وإذا تعطل حكم العقل لتصادمه مع القانون العقلائي فهذا دليل واضح وشاهد صارخ على أن حكم العقل المدعى ليس حكماً عقلياً أولياً، وأن العقل الاولي الحاكم لا مجال له في هذا الميدان.

أن تخصيص حكم العقل يُخرجه من عالم القضايا العقلية والتصديقات الاولية، وافتراض قدرة القضايا العقلائية على الاصطدام بأحكام العقل دليل على أن هذه الاحكام ليست أحكاماً عقلية ثابتة قبل الجعل والاعتبار، بل هي نسق قضايا تتأثر بواقع الضرورات العملية، وتحكمها هذه الضرورات وليست قضايا حاكمة على الضرورات وثابتة ثبوتاً أولياً مطلقاً.

رابعاً: على أي أساس اعتمد السيد الخوئي في افتراض أن مصب الحكم التشريعي ناظر إلى عنوان "رجوع الغير إلى المجتهد"؟ نحن نعرف أن أدلة أحكام التشريع التأسيسية تنحصر في النصوص والادلة اللفظية وفي ما يُدعى بالادلة اللبية من سيرة واجماع وغيرها. فهل هناك نص في أدلة وجوب الاجتهاد يحصر هذا الوجوب تحت عنوان "رجوع الغير إلى المجتهد" ويلغي النظر إلى عمل المتفقه نفسه بالاحكام التي سيتعلمها ويتفقه عليها؟ وهل هناك في معاقد الادلة اللبية ما يثبت ذلك؟

اعتقد أن هذه الاشكالية تعم قاعدة البحث في كتاب الاجتهاد والتقليد. فقد افترض بدءً وجود مرجعية عقلية، وانساق البحث معتمداً على هذه المرجعية، دون اغفال الادلة التشريعية، فلم يصف لهذه المرجعية المصطنعة الجو، ولم تمارس الادلة التشريعية في ضوء معطياتها

الداخلية، بل هناك سلطة غير كاملة لاحكام العقل المدعاة تؤثر على سياق البحث في اكتشاف مواقف التشريع في ضوء معطياتها الحقيقية.

لم يكن السيد الخوئي مضطراً إلى تنويع مصب الحكمين، لو لا مرجعية حكم العقل، هذه المرجعية الناقصة، ولولا الاتكاء في نفس الوقت على أدلة التشريع ومحاولة الجمع المربك بين هذين السياقين غير المتعارضين أساساً إنما يفترض التعارض بينهم الخلط بين ميدانيهما، واصطناع مرجعية العقل العملي في تحديد أحكام التشريعات ومذهب الفقه.

فنحن إذا أخذنا مصطلحي "الاجتهاد" "والتقليد" ذاتهما نلاحظ أن هذين المصطلحين لايستطاع فهمهما، دون الانطلاق من واقع الفقه وتطور دلالة المصطلح في هذا العلم.

ومن ثم يقتضينا منهج البحث السليم أن نقف عند واقع هذين المصطلحين ودلالتيهما بشكل فني منهجي، أي وفق قواعد الدلالة ومناهج ضبط الاصطلاح، لكي يتسنى لنا في مرحلة لاحقة تحديد أحكام هذين المصطلحين في ضوء سياق الادلة التي يعتمدها الفقه أو التي ينبغي أن يعتمدها الفقه.

العقل العملي في ضوء

الجدل الايراني المعاصر

(1)

"الجدل" أعني به الحوار النقدي، لكنني أصر على استخدام مصطلح "الجدل" لدلالته على لون معين من الحوار، ولايقاعه الموحي بالتدافع والصراع! انه حوار نقدي حول الحكمة العملية، ولكن ما باله ان يكون صراعاً تدافعياً وهو يدور حول القيم الاخلاقية والمبادئ المتعايشة بسلام، حيث لا تعكر صفو وئامها مصلحة أو منفعة! آية ذلك انه جزء من الجدل الفكري العام، هذا الجدل الذي تلهب السياسة اواره، ومن ثمَّ تختلط فيه المصلحة بالمبادئ؛ احتدام الحوار الفكري، وقراع نصال النقد، أمر لا محيص منه، في ظل نهضة تصبو إلى صيف ينضج فيه الشواء. ولتكن السياسة عنصراً من عناصر خلق هذا الصيف، وأحماء وطيس النقد وتثوير العقل؛ ولكن ان تكون السياسة والمصلحة هي ربان السفين، وهي صيف الاحماء، فهذا نذير بجدب الجدل الخصيب، ومدعاة لحريق فكري لا يعود على أحد بخير.

هناك جدل . على كل حال . يدور حول الحكمة العملية، ترجع بدايته المعاصرة إلى العلاّمة الطباطبائي وتلميذه الاستاذ مطهري، وتبدو ملامحه واضحة في دراسة تحمل رسالة من رسائل فكر الغرب الحديث في موضوع الحكمة العملية. ويتطور الامر ليشمر أحد تلامذه مدرسة الطباطبائي ساعد الجد بدفاع فلسفي مستميت، دفاع فلسفي عن نظرية المتكلمين، التي طالما وقف الحكماء موقفاً معارضاً لها!

ان جذور الجدل المعاصر حول الحكمة العملية ينبغي ان نتلمسها عبر مصادر الالهام للفكر العقلي في ايران، حيث يرث هذا الفكر التيارين التقليدين في الحكمة العملية لدى المفكرين المسلمين، تيار المدرسة العقلية الكلامية، وتيار مدرسة الحكماء. وقد قُدر لتيار المدرسة العقلية الكلامية أن يكون حاضنه علم أصول الفقه، فتجد هذا التيار مسيطراً على الاتجاه العام لدى علماء أصول الفقه، بل العقل الفقهي لدى الشيعة الامامية في الاعم الاغلب. ولم يتخذ التيار الفلسفي مسرباً له في علم أصول الفقه إلاّ في العصر الاخير، حيث تبناه فقيه وفيلسوف هو الشيخ محمد حسين الاصفهاني، وتابعاه تلميذاه العلاّمة المظفر والطباطبائي.

لكن اتجاه الحكماء ـ بحكم الدور الذي اضطلعت به الفلسفة في ايران ـ ظل يمارس دوراً مربكاً، وقد حاولت في دراسة سابقة الكشف عن مكامن هذا الارباك. واضيف هنا جو الترقب الذي ساد بين أوساط الفلاسفة، حيث هيبة الاتجاه الكلامي وسطوة الدرس الفقهي الذي تبنى هذا الاتجاه، الاتجاه الذي تأسس بدوره على يد جهابذه فقهاء الطائفة كالمرتضى والطوسي والعلاّمة الحلي. من هنا تلاحظ الارباك متجلياً في اتجاه مدرسة الحكماء، وهي تصحر بنظرية الاعتبار الفلسفية.

حينما حاول الفقيه والفيلسوف الشيخ محمد حسين الاصفهاني وتلميذه المظفر طرح اتجاه الفلاسفة والاصحار به جلياً عبر ابحاثهما الاصولية تلاحظ هذين الفيلسوفين في نهاية المطاف حريصين على ادخال ما نعتّه في ابحاث سابقه القيد المموه "العقلاء بما هم عقلاء"؛ ذلك ليحفظوا للبناء الاصولي وحتى الكلامي نتائجه التي ترتبت بطبيعة الحال على عقلية مبادئ الحسن والقبح، لا على أساس بناء العقلاء والاعتبار والمواضعة، وحتى العلاّمة الطباطبائي التلميذ الاخر للاصفهاني لم ينته من بسط نظرية الاعتبار في دراساته الفلسفية، إلاّ وحاول ان يلتقي مع علم الكلام لاجئاً إلى الفطرة، ومتخذاً من حسن العدل وقبح الظلم مبادئ متعالية فطرية.

على أي حال سلك اتجاه الحكماء في العقل العملي سبيلاً آخر عبر ما طرحه العلاّمة الطاطبائي في تحليل وبحث بشأن الادراكات الاعتبارية. ورغم أهمية اتجاه الطباطبائي وأثره الكبير على نتائج البحث في علم أصول الفقه، إلاّ أن هذا الاتجاه لم يُمس أدنى مساس عبر ابحاث المعاصرين من علماء أصول الفقه. بل لم أجد سوى تلميذ العلاّمة "مطهري" من تحمس لهذا الاتجاه، وكرّس تظهيره وطرحه في محافل الدرس العقلي والفلسفي عامة.

أجل ان اطروحة الطباطبائي بقيت في عزلتها، إلى أن تناول الباحث الايراني المعاصر عبد الكريم سروش بحث الطباطبائي بالنقد عبر دراسته في فلسفة الاخلاق. والتي جاءت تحت عنوان "القيم والعلم"، وبالفارسية "ارزش ودانش". بل أظهر سروش اهتماماً بتظهير نظرية الطباطبائي، ويبدو ان هذا الاهتمام انصب بالدرجة الاولى على التمييز الجوهري الذي طرحه الطباطبائي بين الاحكام الاعتبارية والقضايا الحقيقية، وتأكيده على عدم وجود علاقة منطقية تسمح بالعبور من الاعتبار إلى الحقيقة أو بالعكس.

لقد تبنى سروش نظرية الفصل بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، وهي النظرية التي سادت في عالم الحكمة الغربية الحديثة، بدءً من "دافيد هيوم". ولم يكن سروش أوّل باحث ايراني يتبنى نظرية الغرب في الفصل الحاسم بين أحكام القيمة وأحكام الواقع. لكن هناك خصوصيتين ساهمتا في تسليط الضوء على موضوع البحث، الاولى تعود إلى مقاربة الباحث

للفلسفة الاسلامية وعلم الكلام، والثانية ترجع إلى خيار سروش العام في نقد المعرفة الدينية نقداً من خارج اطار هذه المعرفة، وبادوات غريبة على محيط غالبية محترفي هذه المعرفة.

وفي الاتجاه المضاد نجد تبلور ظاهرة ملفتة للنظر، فقد شمر أحد رجال الحكمة والفلسفة الاسلامية ساعد الجد لتأسيس النظرية الكلامية العقلية على أساس فلسفي. وهذا ما حصل في دراسة مستقلة للدكتور مهدي حائري، جاءت تحت عنوان "دراسات تحليلية في العقل العملي" وبالفارسية "كاوشهاى عقل عملي". وامتداداً لاتجاه الدكتور حائري الذي تناولناه في دراسات سابقة طُرحت محاولات، تنصب أساساً على الدفاع عن اتجاه المدرسة العقلية الكلامية بأدوات فلسفية.

والملاحظ ان جلّ المحاولات التي استهدفت تسويغ عقلية مبادئ الحكمة العملية والانتصار لاتجاه مدرسة العقل الكلامية استهدفت بالنقد الباحث الايراني "سروش".

حيث أفيد من هذه الظاهرة قضية حيوية في "نمو المعرفة"؛ ذلك ان نمو المعرفة كثيراً ما يكون استجابة لاثارات موضوعية، نعم وكثيراً ما يكون سكون المعرفة وانكفائها معلولاً لانقطاع السؤال!

حتى أسئلة المهرطقين كان لها أثر على نمو المعرفة الدينية، الزنادقة والشكاك والملحدون ساهموا باسئلتهم في نمو الحكمة وتفتح المعرفة. أجل يرتهن نمو المعرفة بالسؤال، وتبدأ رحلة العارفين من حيث تبدأ الاسئلة. أما إذا كانت الاسئلة تستبطن تحدياً ونبشاً للموروث فستجد تألق المعرفة وازدهارها.

لعل هناك من يرى الحل في قمع الاسئلة التي تثير الشبهات، وتتحدى ايمان الجماعة، وفي قتل الزنادقة واعدام الملحدين؛ ومحاصرة الفكرة المخالفة، واقصاء اصحابها وتغييبهم! وإذا أردنا ان نسلم جدلاً بمشروعية هذا اللون من الجنوح، لكنه ليس هو الحل! وهنا نحن لا نتحدث عما ينبغي وعما لا ينبغي، انما نحاول استنطاق واقع حركة العلم وتطور المعرفة في عالم يستعصي على اقامة المدن المغلقة. نعم ليس حلا ان نتوسل بالقمع والمحاصرة والاقصاء في عالم الفكر والمعرفة، إذ هو عالم يروغ على كل تلك المقولات.

الحل بكل بساطة ان نفكر، ان نناقش الاسئلة، ان نطرح الاشكالية، ان نقر بالواقع فنعترف بحرية الفكر، وهو حرٌ شئنا أم ابينا. ان الاستفهام والتساؤل أمر واقع يطرحه العقل الانساني أزاء الموروث المعرفي، سواء أكان علماً محضاً أم فلسفة ودرساً في العقائد والمذاهب والاديان. القمع لا يقضي على الاشكالية، انما إذا أفلح فسوف يعمم الجهل في محيطه ويروج للنفاق العقيدي والديني.

الحل ان نؤمن بالعلم كحقيقة تتركب في ضوء معطياتها مصالحنا، لا ان نركب العلم في ضوء المصلحة، حيث ادهى الاخطار على نمو المعرفة. ان أكبر تهديد لنمو المعرفة هو ان

نضع مصالحنا واعتباراتها مقياساً رئيسياً في تقويم المعرفة وتوجيه مسالكها. وحينما يكون الامر كذلك فسوف نفسد على العلم نموه، ونوقع في المصلحة أشد الاضرار. اما إذا ركنا إلى العلم في فهم مصالحنا وتحديد الاولويات فيها فسوف تركن مصالحنا إلى سند وثيق، وسيحفظ للعلم حياده، فيفتح الباب أمام نموه وازدهاره.

يهمنا ان نؤكد ان (النقد) عمود فقري في نمو المعرفة، وهذا أمر تؤكده وقائع حقول المعرفة المختلفة، ويؤكده تاريخ الابداع، وتقرره كل التحولات الاساسية في المعرفة الانسانية عامة. العقل النقدي المتسائل هو الذي حدا بمسيرة العلم صوب التحولات الكبرى في الفيزياء والفلك والحكمة والمعرفة الدينية؛ ويضحى النقد ماء الحياة حينما يتناول الاسس والجذور، فيعلن وفاة الجذور المتآكلة، ليقلع العارفون عن تأسيس الاوهام عليها، ويسقي الجذور الحية، فيصلب عودها ويستقيم عليها البناء.

على كل حال يدور جدل حول الحكمة العملية في ايران الراهنة يقف

في طرف منه اتجاه نقدي تأسس مستعجلاً في قلب اللقاء الايجابي مع حكمة الغرب الحديثة، ويقف في الطرف الاخر انصار المدرسة العقلية في الحكمة العملية، وهم متسلحون باداوات الفلسفة. الاتجاه الاوّل لم يكن امتداداً لاتجاه مدرسة الاعتبار والمواضعة (اتجاه الحكماء المسلمين)، والذي برز مجدداً في اطار دراسات الطباطبائي وتلميذه مرتضى مطهري، بل هو اتجاه مستوحىً من حكة الغرب الحديثة، بينا يمثل الاتجاه الثاني تلامذة مدرسة الطباطبائي في الفلسفة عامة، إلاّ ان اتجاههم يمثل امتداداً لاتجاه البحث في علم أصول الفقه. فهو اتجاه ولد في جو البحث الاصولي، واستخدم مقولات البحث الفلسفي في الدفاع عن نظرية العقل الكلامية التي تبناها علماء أصول الفقه.

وبغية الوقوف على محاور الجدل القائم حول الحكمة العملية في ايران، علينا ان نتوفر على بعض نصوص هذا الجدل على الاقل. وهي نصوص

باللغة الفارسية، قمت بتعريب نص الطباطبائي الرئيسي في الجزء الاوّل من ترجمتي لكتابه "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي"، وهنا أجد من الملائم ان نقف على نصين من نصوص هذا الجدل، النص الاول(188) يمثل قراءة لعبد الكريم سروش، انصبت على مدرسة الطباطبائي ونظريته في الحكمة العملية. والنص الثاني(189) دراسة تمثل تحليلاً لانصار الاتجاه الثاني. وبهذا نقف على أرضية مجموعة من النصوص الهامة في حقل هذا الجدل، يتسنى لنا في ضوءها الوقوف أخيراً بغية درس نقدي موثق للنظريات المطروحة، انطلاقاً من رؤية الباحث واتجاهه.

دراسة مقارنة في الادراكات الاعتبارية (المفاهيم الاخلاقية والمعيارية)

عبد الكريم سروش

باسم الله تعالى وتحية لارواح الاطهار ومن اصطفاهم تعالى، أخص سيدنا ورائدنا محمد المصطفى(صلى الله عليه وآله)، وعلى أرواح كل شهداء هذه الارض المطهرين، وسلام على روح المرحوم الحكيم العلاّمة محمد حسين الطباطبائي وعلى أرواح الحكماء الالهيين قادة قافلة التفكير المعنوي البشري.

ما تمّ الاعلان عنه وما سأقدمه للاخوة والاخوات الحاضرين عبارة عن بحث مقارن بين آراء المرحوم العلاّمة الطباطبائي في مجال الادراكات الاعتبارية وفلسفة الاخلاق وبين آراء حكماء الغرب خصوصاً في القرن الراهن.

طبيعي ان الفرصة المحدودة التي أُتيحت لي لا تمكنني من عرض وتحليل كل الدراسات،التي انجزت في مجال بحثنا. لكن أملي واطمئناني بثقافة المخاطبين الكرام تخفف مؤونة البحث، وسأقوم بشكل اجمالي بالمقارنة والمقايسة موضع بحثنا، آملاً ان تتاح الفرصة الملائمة ليتابع الاخوة والاخوات المهتمون بهذا المجال سعيهم ليبلغوا بفلسفة الاخلاق (هذا الحقل المعرفي الجديد في بلادنا) رشدها، ويتحقق لها الانتعاش المطلوب، على ان لا يكون ذلك . كما هو الحال لدى بعض الافراد . أداة لسباب واتهام الاخرين.

نحن بحاجة في المرحلة الاولى إلى التعرف على أفكار أسلافنا وعلى أفكار الغربيين أيضاً، ليتاح لنا في المرحلة الثانية تقويم ما لدينا بالمقارنة مع ما عند الاخرين. ان المقارنة بين الاراء عمل مبارك دائماً، والتقدم العلمي وصعود العلماء السلم يتم عادة بالتعامل الجدّي مع أفكار الاخرين والاطلاع عليها، ومعرفة تراث السلف العلمي في هذا المجال.

تحدث المرحوم العلاّمة الطباطبائي في المقالة السادسة من كتابه (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) عن الادراكات الاعتبارية، وكان حديثه هناك حديثاً ذا صبغة فلسفية بحتة، وقد استلهم ماقاله الاصوليون من قبل، مع الافادة من آراء بعض الادباء في باب المجاز والاستعارة. كما كان حديثه إلى حد ما مشيراً للرد على ماركس الذي يرى الايديولوجية والالهيات تابعاً ورهناً لعلاقات الانتاج، ولا يرى لاي فكر شخصية وتاريخاً ونسباً مستقلاً.

الموضع الاخر للتعرض إلى بحث الادراكات الاعتبارية لدى الطباطبائي هو كتابه "الميزان في تفسير القرآن"، حيث تناول هناك البحث في مجال الاخلاق، فأفاد من نتائج البحث الذي أنجزه في أصول الفلسفة والمذهب الواقعي. ومن الطبيعي والمتوقع ان يكون حديث الطباطبائي في الميزان حديثاً تفسيرياً، وقد طرح أحياناً آراء الاشاعرة والمعتزلة فاتخذ البحث صبغة كلامية، كماتلوّن البحث في مواضع أخرى باللون الفلسفي الخالص. وسوف نفيد من كلا الاثرين في هذا البحث، حيث سأستعرض الهيكل العام لفكر المرحوم العلاّمة الطباطبائي

في مجال الادراكات الاعتبارية، ثم اقدم مقارنة اجمالية بين فكره وآراء الغربيين في هذا المجال.

هناك نوع من الاعتباريات يعرفه حكماؤنا منذ زمن طويل كما تعلمون، وهي الاعتباريات بالمعنى الاعم أو ما يسمّى بـ "المعقولات الثانية"، وتنقسم إلى "معقولات ثانية فلسفية" و"معقولات ثانية منطقية". كما يطلقون أحياناً مصطلح الاعتباري مقابل الاصيل والمتحقق، كما نرى ذلك في بحث أصالة الوجود.

دراسة وتحليل المعقولات الثانية بعمق وتمييزها عن المعقولات الاولى، التي هي مفاهيم ماهوية، وتمييز الاعتباريات عن الحقائق بشكل عام من أهم البحوث الفلسفية التي ينهض بها الفيلسوف. ومنذ بدء المرحوم شيخ الاشراق بهذا البحث والتأكيد على ان مفهوم الوجود نفسه مفهوم اعتباري ببرهان التكرار التسلسلي، وان هيولى المشائيين الاولى أيضاً (التي يرى المشاء ان لها ماهية وجوهرية واستقلالاً) من العوارض التحليلية للجسم أي انها معقول ثان، منذ هذه البداية كان واضحاً ان بحثاً هاماً جداً بدأ طرحه في الفلسفة.

وقد طرح نصير الدين الطوسي أيضاً في مجال (البحث حول ان الوجود وارتباطه بالماهيه من المعقولات الثانية) فكراً فلسفياً يستحق التقدير، ورفع ابهامات في هذا المجال.

المرحوم السيد الطباطبائي يمثّل حلقة في سلسلة الحكماء الموقرة. وقد طرح في بحثه عن ظاهرة تكاثر الادراكات مسألة الاعتباريات بالمعنى الاعم، وأضاف لهذا البحث بعض التحقيق، الذي اتخذ طابعاً نفسياً، وبذلك رجح الجانب المعرفي للبحث على الجوانب الاخرى أما موضوع الاعتباريات بالمعنى الاخص، التي تعني ما يحسب أفكاراً أو الافكار الاداتية، فهو لا يشكل قسماً مستقلاً في فلسفة اسلافنا، وانما هو من ابتكارات المرحوم العلاّمة الطباطبائي الخاصة، حيث فتح باب جديداً للبحث حول هذا الصنف من المفاهيم. وقد اشار المرحوم مطهري في شرحه على المقالة السادسة من أصول الفلسفة والمذهب الواقعي إلى هذه الحقيقة أيضاً.

استلهم المرحوم العلاّمة الطباطبائي ـ كما ذكرت آنفاً ـ الاصوليين والادباء أيضاً، حيث تلاحظ آثار خطوات بعض الحكماء، لم يحدد العلاّمة الارتباط بين أفكاره وأفكار السلف، ولم يشخص حدود ما هو من ابتكاراته وما هو من عطاء الماضين.

الادراكات الاعتبارية تصديقات مجازية:

أوّل قضية هامة في نظرية المرحوم العلاّمة الطباطبائي هي انه بدء بحثه من المجازات والاستعارات، ثم ذهب إلى ان الافكار الاعتبارية والاخلاقية من صنف المجازات. وفق ما يطرحه من ايضاح ـ رغم عدم نصه عليه ـ يلزم تصنيف الادراكات الاعتبارية في جنس

التصديقات لا التصورات. وهذا أوّل افتراق بين نهج وروده ميدان البحث ونهج الغربيين. نعم لم يقل ان مقصوده من الادراكات الاعتبارية التصديقات الاعتبارية، لا التصورات الاعتبارية، ولكن حيث انه يعرف الادراك الاعتباري بانه (اعطاء ووسم شيء بحد شيء آخر) مما يعنى أخذ مفهوم الاسناد في تعريف الاعتبار، يتضح ان الادراك الاعتباري يلزم ان يكون من جنس التصديقات لا التصورات. ثم حينما يقول ان الادراكات الاعتبارية وهمية تتكيء وتقوم على أساس المعاني الحقيقية فهو يقصد التصورات الحقيقية. وهذه المسألة إحدى القضايا التي أوقعت كثيراً من الباحثين في خطأ التقويم، فتصوروا وقوع التهافت بين قول العلاّمة الطباطبائي أنْ ليست هناك علاقة استنتاجية بين القضايا الحقيقية والقضايا الاعتبارية، وبين قوله هنا ان الادراكات الاعتبارية تتكيء على الادراكات الحقيقية. ولكن ليس هناك تهافت. نعم ليس هناك ارتباط استنتاجي بين التصديقات الاعتبارية والتصديقات الحقيقية.

يعني: ان القياس المؤلف من القضايا الحقيقية لا ينتهي إلى تصديق اعتباري. كما ان القياس المؤلف من القضايا الاعتبارية لا ينتهي إلى تصديق حقيقي. وقدأشار إلى هذه المسألة المرحوم مطهري أيضاً بوضوح في شرحه للمقالة السادسة. ولكن كل تصديق اعتباري يقوم على أساس تصورات حقيقية. والسر في ذلك ان الانسان لا يمكنه ـ من جهة نظر العلاّمة ـ ان يصطنع بنفسه أي تصور، وكل تصور لابدّ ان تكون له نسخة واقعية في نفس الامر، الاعم من عالم الخارج وعالم النفس، ومن ثمّ فالعلم حكاية ونافذة وعين الكاشفية، فلا بدّ ان يحكي عن شيء آخر.

الادراك الاعتباري كذب ذو أثر:

المسألة الثانية في نظرية العلاّمة هي قضية عدم الارتباط الاستنتاجي بين القضايا والادراكات الحقيقية وبين القضايا والادراكات الاعتبارية. ان الادراكات أو التصديقات الاعتبارية أمور وهمية وكاذبه حسب نظر العلاّمة، يعني انها قضايا اخبارية كاذبة، حيث انه يعتقد بان الادراكات الاعتبارية كذب تترتب عليه آثار، وليس كذباً لغواً. وعلى هذا الاساس يمكن فرض مطابق لها، رغم أنها ليست ذات مطابق في نفس الامر. ومن هنا فهي قضايا وليست شبه قضايا.

وسوف نرى لاحقاً ان هذا الموضوع يمثل إحدى نقاط الاختلاف بين الطباطبائي وفلاسفة الغرب، الذين لا يرون بعض التصديقات الاعتبارية تصديقات بمعنى الكلمة، بل يعتبرونها قضايا فارغة لا مضمون لها. وذهبوا إلى ان القضية إذا كانت اخبارية يمكن ان تكون صادقة أو كاذبة، أما القضايا القيمية ـ على حدّ تعبيرهم ـ فهي أساساً ليست علماً، ولا يمكن ان تكون صادقة أو كاذبة.

الادراك الاعتباري ذو معنى:

القضية الثالثة في نظرية العلاّمة هي انه حينما يرى ان الادراك الاعتباري تصديق وقضية ويسميه (إدراك)، فمن المقطوع به ان تكون القضايا الاعتبارية ذات معنى ومضمون. وهذه المسألة توفر لنا فرصة المقارنة، إذ أحد البحوث الهامة في الغرب تنصب على ان هذه الجمل الاخلاقية والقيمية هل لها معنى أم لا؟

من الواضح ان السيد الطباطبائي لم ينص على هذا الاختلاف ولكن حينما يسمي هذه الجمل قضايا، ويقول انها قضايا كاذبه ذات أثر، ويطلق مصطلح الادراك عليها، فهذه مؤشرات على انه يعتبر تلك الجمل قضايا ذات معنى.

عدم الارتباط الاستنتاجي في مادة القياس:

القضية الرابعة في نظرية المرحوم السيد الطباطبائي هي انه يفتي ـ كما ذكرنا ـ بعدم الارتباط الاستنتاجي بين التصديقات الاعتبارية والتصديقات الحقيقية، ولكن يجب الالتفات إلى أن عدم الارتباط الاسنتتاجي هذا يرتبط بمنطق المادة، لا بمنطق الصورة.

حينما قال فلاسفة الغرب ان القياسات المؤلفة من قضايا تتحدث عما ينبغي ان يكون لا تنتهي إلى قضايا تتحدث عما هو كائن، وبالعكس أيضاً القياسات التي تتحدث عما هو كائن لا تنتهي إلى قضايا تتحدث عما يجب ان يكون، فقد كشفوا اللثام عن مغالطة في المنطق الصوري، وقع فيها الكثير رغم بساطتها.

لكن الذي يقوله المرحوم الطباطبائي من انه لا ارتباط استنتاجي بين الادراكات الاعتبارية والادراكات الحقيقية، يرتبط بمادة القضايا لا بصورتها. يعني: انه لم يقل ان لدينا مثل هذه المغالطة في المنطق الصوري، وان الحد الاوسط غير متكرر في هذه القياسات مثلاً، بل يقول ان طبيعة المقدمات المؤلفة من القضايا الحقيقية لا تنتهي إلى قضية اعتبارية أو أخلاقية. كما هو الحال حينما نقول على وجه التحديد لا يمكن استنتاج قضية ميتافيزيقية من قضية تجريبية. أي إذا تشكل قياس من قضايا تجريبية فسوف ينتهي حتماً إلى قضية تجريبية لا إلى قضية ميتافيزيقية، وكذلك القياس المؤلف من قضايا كلية لا ينتج اطلاقاً قضية شخصية، وفي الجدليات إذا كان القياس مؤلفاً من قضايا جدلية لا يمكن ان نصنع من هذا القياس برهاناً، لان مادة تلك القضايا ليست أولية أو يقينية. ومن هنا فالقياس المؤلف بلحاظ مادة القضايا من جدليات ينتج حتماً قضية جدلية لا غير. إذن! إذا اعتبرنا عدم الارتباط الاستنتاجي نقلة غير جائزة، فعدم الجواز هنا يرتبط بمادة القضايا، لا بالشروط الصورية للاستنتاج المنطقي.

القضية الخامسة في نظرية العلاّمة هي انه يعتقد بان المقياس في كل تصديق اعتباري توفره على ضرورة ووجوب، إلاّ انه لم يحدد طبيعة هذه الضرورة، حيث أوضح بشكل مفصل وممتاز ان لدينا لونين من الضرورة: الضرورة الفلسفية، وضرورة أخرى استعيرت من محلها الحقيقي واستخدمت في محل آخر فربطت بين العلّة واللامعلول أو بين المعلول وغير العلّة. وهذه الثانية هي الضرورة الاعتبارية.

وبعد ان اتضح ان المقياس في التصديق الاعتباري وجود ضرورة، يأتي دور الاستفهام: هل ان هذه الضرورة ضرورة حقيقية أم انها ضرورة اعتبارية؟

إذا كان الجواب بانها ضرورة حقيقية، فهذا خلاف الحق، لان الضرورة الحقيقية تبرز في القضايا الحقيقية، لا القضايا الاعتبارية. وإذا قلنا ان مقياس التصديق الاعتباري ضرورة اعتبارية، يضحى التعريف دورياً، ولا يمكن ان يكون مقياساً، لاننا عرفنا الاعتبار بالاعتبار. ومن المؤسف ان هذه القضية مبهمة في المقالة السادسة من أصول الفلسفة والمذهب الواقعي.

المسألة السادسة في فكر المرحوم العلاّمة الطباطبائي هي انه ـ خلافاً للمتقدمين ـ ذهب إلى ان هناك ضرورة اعتبارية بين حلقات سلسلة صدور الفعل بغية وجوبه. فحينما تبدأ السلسة من عقل الفاعل، ثم الارادة، فالقدرة، لتنتهي إلى العمل هناك في البين ضرورة اعتبارية، وهذه الضرورة الاعتبارية لم يذهب إلى وجودها السلف من الحكماء.

ذهب السلف من الحكماء ـ كما نعرف ـ إلى ان الفاعل حينما يعزم على فعل من الافعال وينتهي هذا العزم إلى عمل فهو بدءاً يصدّق بفائدة ذلك الفعل، وهذه حصة العقل، ثم يتحرك الشوق المؤكد أو الارادة (إذ اعتبرنا الارادة شوقاً مؤكداً)، ثم يأتي دور القدرة يعني القوة النزوعية التي هي قدرة غير مباشرة على العمل، ثم القدرة المباشرة على العمل التي تنتشر في العضلات، وبعد ذلك يأتي دور العمل. ولكن أين هي حلقة الوصل بين التفكير العقلي والاقدام العملي؟ تتلخص هذه الحلقة في الشوق المؤكد والبعث الارادي.

إلاّ ان المرحوم السيد الطباطبائي ذهب إلى ان هناك في هذه الحلقة وجوباً اعتبارياً أيضاً. وهذا الوجوب هو الذي ينجب الاعتقاد بحسن الفعل أيضاً. على هذا الاساس فكل فعل يصدر من الفاعل باعتبارين: أحدهما باعتبار الوجوب، يعني الوجوب الاعتباري، والاخر باعتبار الحسن، يعني الحسن الاعتباري. الحسن متأخر عن الوجوب والثاني متقدم عليه. فالعزم والاذعان والشوق والوجوب لانجاز العمل، ثم يقوم الشخص بالعمل، باعتبار حسن الفعل، حيث يبرر الفعل ويصححه.

في هذا الضوء لدينا حسنان وقبحان من وجهة نظر العلاّمة، حسن ينسب إلى الفعل في الخارج بغض النظر عن الفاعل، وآخر الحسن الذي يسنده الفاعل حين القيام بالفعل. وكل

فعل . سواء أكان حسناً أو قبيحاً . يصدر من الفاعل باعتبار حسنه واعتقاده، لكن الفعل في الخارج وبغض النظر عن الفاعل يمكن ان يكون في نفسه قبيحاً أو حسناً. وما تمّ بحثه في المقالة السادسة من أصول الفلسفة والمذهب الواقعي هو الحسن والوجوب الفاعلي فقط، أي الحسن والايجاب الذي ينسبه الفاعل لفعله حين القيام بالعمل. يعني: ان العلاّمة أوضح آلية صناعة الاعتبار لدى الانسان، وكيفية بناء الاخلاق واعتبار الحسن، بغض النظر عن تحديد الاعتبار المقبول والمبرر والاعتبار المرفوض واللامبرر. بل اكتفى ببيان ان بني الانسان حينما يقومون بعمل يأخذون بتبريره لانفسهم وايجابه، حتى ولو كان الفعل قبل القيام به محرماً وقبيحاً بحكم أسباب ودلائل. يعني ان بحثه هناك ليس بحثاً أخلاقياً . كما قلنا . ولم يتصدَّ لايضاح الفضيلة والرذيلة ومعيار الحسن والقبح، بل يدخل بحثه في دائرة علم النفس والمعرفة البشرية، ولذا صرّح وأشار في رسالته التي كتبها باللغة العربية حول الاعتبارات: "هذه المباحث أشبه بان تتفرع على علم النفس".

اما البحث عن حسن وقبح الفعل في نفسه، الذي يمثل محور نقاش العلاّمة للاشاعرة والمعتزلة، فقد طُرح في (الميزان في تفسير القرآن). حيث يدور البحث حول: هل ما يفعله الله حسن؟ هل كل ما يفعله الله حسن أم ان الحسن هو ما يفعله الله؟ وهذه هي المسألة الخالدة في الفلسفة التي ابتدأت منذ سقراط والتهب البحث فيها بشكل عجيب بين المتكلمين المسلمين منذ القرن الاوّل للهجرة ولا يزال البحث فيها ملتهباً. على أي حال يبقى التمييز بين حسن الفعل في نفسه واعتبار الحسن من قبل الفاعل تمييزاً هاماً، وقدطرحه العلاّمة الطباطبائي، ولا بد من أخذ هذا التمييز بنظر الاعتبار حين قراءة فكره.

المسألة السابعة هي ان الادراكات الاعتبارية ليس لها أحكام الافكار الحقيقية، أي ان ما نذهب إليه بصدد التصديقات الحقيقية كتقسيمها إلى بديهية ونظرية، وإلى واجب وممكن وممتنع (ما يقع في جهة القضية)، لا يأتي في مورد التصديقات الاعتبارية. وعلى هذا الاساس يجوز تأخر الشرط عن المشروط في الاحكام الاعتبارية، لكنه في الامور الحقيقية محال مطلق.. وهكذا وعن هذا الطريق سجل العلاّمة ملاحظات واعتراضات على استدلالات علماء أصول الفقه، حيث خلطوا بشكل كبير بين الاعتبار والحقيقة.

المسألة الثامنة هي: هل اطلاق العلامة لمصطلح الادراك على الافكار الاعتبارية اطلاق سليم أم لا؟

قلت ان الادراك الاعتباري يلزم ان يفهم بمعنى التصديق لا بمعنى التصورات الاعتبارية اما الان فعلينا ان نرى: هل أذهاننا أثناء التصديق الاعتباري تتوفر على ادراك جديد، أم أنها تقوم بفعل جديد غير ادراكي فحسب؟

الاعتبار . من وجهة نظر السيد الطباطبائي . لون من استعارة المفاهيم وتغيير مواضعها. الاعتبار هو الحسبان والتخيل والفرض. فحينما تقول: "اعتبرت فلاناً أسداً" فهذا يعني انك تحسبه أسداً، وهو ليس بأسد ولكن فُرض أسدٌ، هذا هو معنى الاعتبار. التصور الاولي للاسد وفلان تصور حقيقي عندنا، وما يقوم به المعتبر . على حد تعبير العلاّمة . هو اسناد حدّ موجود إلى موجود آخر، وهو لون من احلال شيء محل آخر. وهذا الاسناد هو عين ما اعتبره السلف من الحكماء بأنه شأن من شؤون القوة المتخيلة.

على أساس التصنيف الفلسفي لقوى النفس الحيواني الباطنة التي تدرك بآلة هناك قوة تسمّى القوة المتخيلة، التي يطلق عليها لدى الانسان المفكرة، عملها التصرف في ادراكات القوى الاخرى. ذهب المشائون عامة إلى ان عمل هذه القوة ليس ادراكاً، والغزالي وأمثاله ذهبوا إلى عدم صحة ادراج هذه القوة في قائمة القوى المدركة، بل يجب ادراجها كجزء من القوى المحركة، لان علمها التصرف والتحريك لا الكشف والادراك، فهي تقوم بتركيب المفصل وتفصيل المركب، لا التجريد والانتزاع... وحينما ننسب تصوراً إلى تصور آخر في وهمنا وخيالنا، فنحن هنا نركب أو نجزيء، دون ان يكون لهذا التركيب والتحليل مطابق في عالم الخارج، ونحن نقوم بهذا العمل بتصرف منا وبأيدينا. وبالضبط كالعمل الذي نقوم به في باب المجاز والاستعارة. وفي هذا الحال نحن فى الواقع لا ندرك ولا نكتشف جديداً، بل نقوم بلون من التحليل والتركيب. يعني: ان التخيل فعل من أفعالنا، وليس ادراكاً من ادراكاتنا، ونحن فيه فعالون ولسنا بمنفعلين.

بصدد الموضوع المتقدم هناك خلاف بين الفلاسفة، فإذا راجعنا نظرية شيخ الاشراق فعلينا ان نطلق على ذلك الفعل مصطلح "الادراك"، حيث ذهب في حكمة الاشراق إلى ان عمل القوة المتخيلة هو التصرف والادراك معاً. لكن حكماء المشّاء بعامة لا يعتبرون هذا العمل لوناً من الادراك، بل هو تصرف محض. إذن رأي المرحوم العلاّمة الطباطبائي هنا يختلف عن رأي عامة حكماء المشاء، لان وسم المجازات بانها ادراك وتصديق يعني الاقرار بان القوة المتخيلة بمكنها الادراك أيضاً.

هل لدى الحيوانات ادراك اعتباري؟

ذهب المرحوم السيد الطباطبائي إلى ان الاعتبار شأن من شؤون الكائنات الحية الشاعرة. وفي هذا الضوء يُفتح أمام البحث باب واسع، حيث يبدو ان العلاّمة يعتقد بقدرة الحيوانات على الاعتبار. وإذا كانت الحيوانات قادرة على صناعة الاعتبار والمجاز حينئذ ستتغير نظرتنا للحيوانات، وقد يمكن عندها القول ان الحيوانات يمكن ان تتحمل مسؤولية التكليف أيضاً.

وهذه المسألة أيضاً إحدى نقاط الخلاف بين المرحوم مطهري والسيد الطباطبائي، حيث صرح بانه لا يوافق على هذا الجزء من نظرية العلاّمة. والمؤسف هنا ان السيد الطباطبائي لم يفصّل البحث حول هذا الجزء، لكن مدلول كلماته ومفاد حديثه هو ما عرضناه. ويبقى السؤال: كيف تمّ للعلامة القول بان الحيوانات قادرة على الاعتبار والمجاز؟ سؤالاً محيراً يصعب اثباته، ومحلاً لبحث طويل على كل حال.

أما بالنسبة إلى الحسن والقبح الذي يسند للفعل في نفسه فللعلامة بحوث في هذا المجال في كتابه (الميزان في تفسير القرآن). وأهم هذه البحوث البحث الذي جاء في سورة الاعراف، في التعقيب على الايات المتعلقة بخلق آدم وسجود الشيطان، حيث نقل هناك بالتفصيل شبهات الامام الفخر الرازي، التي هي شبهات الاشاعرة. ونقل عنه قوله ان الانس والجن لو اجتمعت لعجزت عن الاجابة على اشكال خلق الله للشيطان وامهاله إلى يوم القيامة، إلاّ إذا أقرّت ان الحسن والقبح ليسا عقليين.

الموضع الاخر لبحث العلاّمة هو ما جاء في المجلد السابع من الميزان في تفسير سورة الانعام، حيث فتح الباب أمام بحث فلسفي عبر بيان معنى الحكم الالهي، وقد ضمّنه البحث حول الحسن والقبح. وله بحوث أخرى في باب المصلحة والغاية في الفعل الالهي، وله ايضاحات جيدة ومختصرة تعقيباً على آيات مطلع سورة إبراهيم.

أهم أدلّة العلاّمة في تفسير الميزان على ان الحسن والقبح أمران اعتباريان، وليسا من الصفات الواقعية للافعال هو: ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بصفة القبح، وهذا الفعل نفسه بأوصافه يمكن ان يتصف بصفة الحسن. وهذا دليل على ان صفات الحسن والقبح من اعتبارنا وليست كشفاً حققناه في عالم صفات الافعال. وإلاّ فسنقع في تناقض. أجل هناك كثير من الافعال ذات صورة خارجية متطابقة، مثلاً الزنا والنكاح، أو الكذب والصدق. فالقول الكاذب والقول الصادق من حيث هما عملان وطاقتان ليس هناك أي فرق بينهما. ومن هنا فحينما نصف أحدهما بالحسن والاخر بالقبح، فهذا الحسن والقبح مأخوذ من موضع آخر، ثم نسب إلى الفعل. وقد أكد العلاّمة بالخصوص على انه ليس هناك لهذه الاوصاف الاعتبارية وجود في عالم التكوين، وحذّر من وهم الذهاب إلى ان هذه الصفات تتحقق في عالم الخارج والتكوين.

المثال الاخر الذي ضرب في هذ المجال: (رئاسة زيد)، الرئاسة ـ كما تعرفون ـ أمر اعتباري، وهو من الامور الاعتبارية بعد الجامعة أيضاً من وجهة نظر المرحوم الطباطبائي، أو حينما نقول: (زيد رئيس) أي على الرأس، فالرأس ـ حسب وجهة نظر السيد الطباطبائي ـ ذو معنى حقيقي، وزيد بهذا المعنى ليس رأساً، ولكن حينما نستعير هذا المعنى من محله الحقيقي وننسبه لزيد، فسوف يتوفر زيد على معنى اعتباري ومجازي. من هنا فوصف زيد

بالرئاسة لون من الاعتبار، لكنّ زيداً في عالم الخارج زيد، وليس رئيساً ولا مرؤوساً. بل هذان الوصفان أمران اعتباريان، فالباري تعالى لم يخلق زيداً رئيساً ولا مرؤوساً أيضاً، فالاعتباريات لا يتعلق بها الجعل والخلق أيضاً.

في هذا الضوء يعتقد العلاّمة ان الحسن والقبح وسائر العبارات المناظرة كرئاسة زيد، ليس لها أثر في عالم التكوين. انما توجد جميعها في عالم الاعتبار فحسب. وحقيقة الاعتبار هي ان تحسب غير الالف ألفاً، وغير الرأس رأساً وغير القائم بالغير قائماً بالغير، وغير الاسد أسداً، وغير الدال دالاً (وضع الالفاظ). هذا هو مقياس الاعتبار لدى الطباطبائي.

عرضنا حتى الان باختصار الاسس والافكار الهامة للمرحوم الطباطبائي في مجال الادراكات الاعتبارية أو الافكار الانشائية والقيمية. وآن لنا ان نقوم بشيء من التحليل لهذه الافكار ومقارنتها بأفكار الاخرين:

بدءاً ينبغي علينا تحليل وايضاح مسأله في نظرية المرحوم السيد الطباطبائي، وإليك ايضاحها وفق الطريقة التالية: هناك نظرية طرحت في الغرب منذ ماركس، ولم يأت طرحها في اطار البحث حول فلسفة الاخلاق، ولكن كان لها أثر عميق على فلسفة الاخلاق، وهذه النظرية هي: ان الايديولوجية بعامة بناء فوقي، والنظام الاقتصادي بناء تحتي. أي ان الفكر البشري في خدمة أسلوب الحياة ونظام الاقتصاد البشري، والبشر يفكر كما يعيش، وليس العكس. وبتعبير آخر تمثل الاخلاق وفلسفتها توجيهاً عقلانياً لاسلوب حياة البشر(190).

وهذا التوجيه العقلاني يُدعى لدى ماركس بالايديولوجية. يستثني ماركس العلوم الطبيعية التجريبية، وسائر ما جاء تحت عنوان: الحقوق، والفلسفة، والاساطير، وعلم الاخلاق... كل ذلك أجزاء الايديولوجية، وكلها حسب ماركس بنى فوقية، وليس لها تاريخ ومنبع مستقل، وهي تبدي لنا صورة العالم مقلوبة بشكل ما. أي بدلاً من ان تقول لنا كان أوّلاً وضع خارجي، ثم وقع موقع التحسين والتبرير العقلاني، تبدي لنا كأن هذا الوضع كان حسناً ومبرراً، ولذلك اصبح مورداً للعمل والتنفيذ.

في هذا الضوء تتغير الاخلاق تبعاً لتغير المجتمعات، ويحسب الادميون ما هم عليه أموراً حسنة، وما هو مكروه ومرفوض أخلاقاً سيئاً. للمرحوم السيد الطباطبائي تحليل بشأن ظهور علم الاخلاق والادراكات الاعتبارية، وكأنه يسير في نفس الخط المتقدم.

يعتقد العلاّمة الطباطبائي ان حوافزنا ودوافعنا تنسجم وتتعاضد مع قوانا الفعالة. والحوافز هي التي توقظ في أذهاننا طلب الاشياء، فحينما تتحرك رغبة وميل الفرد للاكل، يظهر في ذهنه "يجب ان أشبع". لكننا بحاجة إلى لونين من الادوات بغية أداء الاعمال: الادوات الخارجية، وهي القوى الفعالة (الباصرة، الغاذية...)، وبنيتنا الجسدية (وأدوات نستخدمها لادامة فعالية البنية الجسدية، فنستخدم، السكين والفأس والمكنسة والتلفون...)، ولون آخر من

الادوات التي تنتمي إلى جنس الفكر، والفارق بين البشر والحيوانات يكمن في ان البشر يبني أدواته، ويمارس عمله بها، على ان قدرته على صناعة الادوات كبيرة جداً، ويصنع حتى تلك الادوات التي هي من جنس الفكر والوعي، بغية تيسير أهدافه. وهذا اللون من الادوات الفكرية التي نصنعها نحن ونستخدمها هي ادراكات اعتبارية مثل "يجب ان اشبع". إذن فالادراكات الاعتبارية في المرحلة الاولى توصلنا إلى أهدافنا، وهي بمثابة جسر توصل بين بواعثنا وقوانا الفعالة وبين عالم الخارج. ثم في المرحلة الثانية تمثل المبرر لمطالبنا. يعني كل فعل تبعثه دوافعنا ونريد انجازه سوف يبرره عقلنا العملي، بحيث اننا نقوم بكل الافعال باعتبار واعتقاد وجوبها وحسنها.

إذن! يلعب العقل . من وجهة نظر العلاّمة . دور المبرر للافعال التي دُفعنا لانجازها، وكل الافعال تصدر على هذا النحو، وعليه فالحسن والقبح تابع لرغباتنا وحاجاتنا، لا ان حاجاتنا ورغباتنا تابعة لهما، ومن هنا ينتج ان ليس لدينا حسن وقبح مطلق ومن ثمَّ ليس لدينا أخلاق مطلقة، والفضيلة والرذيلة أسماء لاشياء أخرى نَسِمُ بهما ما نريد وما نكره. كما ينتج أيضاً انه إذا لم يكن الانسان موجوداً فلا وجود أيضاً للحسن والقبح، وإذا كان الادميون على نحو آخرمن الخلق فسوف يكون لاشياء الكون حسن وقبح آخر، فتبعا لحاجات ومتطلبات الادميين سوف تطرح فضائل ورذائل أخرى، ومن الممكن على سبيل المثال ان يكون العدل قبيحاً والظلم حسناً وهكذا...

ايضاحات العلاّمة بصدد (اعتبار حسن العدل) يؤكد النتيجة المتقدمة، فهو يقول: يطلب الانسان دائماً بهدي الطبيعة والتكوين منفعته (اعتبار الانتفاع) ولاجل منفعته يريد النفع للجمع (اعتبار الجامعة)، ولاجل نفع الجميع يطلب العدل الاجتماعي (اعتبار حسن العدل وقبح الظلم)(191).

على هذا الاساس يضحي العدل حسناً تبعاً لطلب الادمي منفعته، وان لم يكن الادمي طالباً لمنفعته فالعدل سوف لن يلازم الحسن بل سيتوفر على وصف أخلاقي آخر. ومن الواضح تعارض هذا الرأي مع آراء الاخلاقيين عامة. مضافاً إلى ذلك يستحيل اطلاقاً ان نعرف . في ضوء هذه النظرية التي تذهب إلى نسبيه الاخلاق ومجازيتها . طبيعة طلب المنفعة لدى الادمي هل هي حسنة أم قبيحة؟ وما هي طبيعة ميول الادمي وحوافزه التي تدفعه إلى العمل، ومن ثمّ يعتبر الحسن والوجوب، هل هي حسنة أم قبيحة؟ ثم ما هو حكم القيم الاخرى كالايثار والتضحية؟ وكيف نحكم بحسنها؟ وما هي البواعث الانسانية النفعية التي تنتج هذه القيم؟

إذا كان الامر عل هذا الحال فعلينا ان نفتش آثار العلاّمة لنتعرف على مفهوم الفضيلة الانسانية لديه. حيث اننا نعرف عن علمائنا الاخلاقيين انهم جميعاً يذهبون إلى ان القوة

الشهوية والقوة الغضبية تابعتان للقوة العاقلة، والاخيرة ليست مبرراً وخادماً لميول القوتين، بل(192)بالعكس يلزم ان تكون

حاكمة وموجهة لهما، وهي التي تحكم بالصحة أو الخطأ على افعالهما. وإذا قلنا (يجب تربية القوة الغضبية والشهوية وتهذيب الميول والدوافع لكي لا تدور مدار القبائح والمنكرات، فتطلب من الادمي ما لا ينبغي) فهذه المقولة ليس لها أي مبرر في النظام الاخلاقي للمرحوم العلاّمة الطباطبائي. فلِمَ يجب تربية القوة الغضبية والشهوية؟ ثم نفس هذا الوجوب من أي القوى الفعالة يترشح؟ وإذا كانت له قوة يترشح منها، فَلِمَ يلزم ان يترجح مطلوب هذه القوة على مطلوبات القوى الاخرى؟ ثم ما هي الامور والمطلوبات القبيحة والمنكرة، ومن أين يأتي قبحها؟ وهل ان للحسن والقبح ـ غير رغبة وعدم رغبة الادمي ـ مصدراً ومبدأً آخر؟ وأسئلة أخرى من هذا الطراز.

من المقطوع به ان المرحوم السيد الطباطبائي ـ على أساس معرفتنا به وعلى أساس ما تدل عليه سائر آثاره ـ لا ينبغي ان يذهب إلى القول بان فضيلة الانسان تكمن في انجاز كل ما تريده النفس الحيواني لكن يبدو من التحليل الذي قدمه لظهور الضرورات وكيفية الاقدام على الاعمال انه انتهى إلى هذا الموقف! وتلك الابهامات والنتائج المكروهة دفعت المرحوم الشيخ مطهري ليسم في دروسه الاخلاقية نظرية المرحوم الطباطبائي بأنها ـ على الظاهر في الحد الادنى ـ نظرية ذاتية ومادية. وحاول المرحوم مطهري الخروج من هذا المأزق عبر طرح "أنا العليا" و"أنا السفلى"، وسعى لاثبات ان الحسن صفة لمطالب "الانا العليا" وليست صفة لكل مطلب. لكن طرح المرحوم مطهري نفسه لم يقم على بناء محكم، ذلك لان التمييز بين "الانا العليا" و"الانا السفلى" يقوم على أساس قيم أخلاقية قبلية. يعني ان القبيح والحسن يجب ان يكون معرفاً قبل الانا العليا والسفلى، لكي تكون "الانا العليا" ذات فضائل، وإلاّ سوف لا يكون هناك تفاوت بين الانا العليا والسفلى، ولا ينبغي ان نضع فرقاً بين مطالبهما(193).

لا يتفق المرحوم السيد الطباطبائي في مجال الحسن والقبح العقليين مع الاتجاهين الاشعري والمعتزلي، بل يعتقد بان الامر بين أمرين، ولا يرى ان الباحث ليس أمامه مفرٌ من الالتزام باحدى النظريتين. مسألة الحسن والقبح العقلي ـ كما تعرفون ـ لها فروع كثيرة: مسألة نفي العبث عن أفعال الله تعالى، وانها ذات غرض، مسألة اللطف، مسألة الالام والتعويض، مسألة تابعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، مسألة وجود الشيطان، وجوب شكر المنعم، وكثير من المسائل الاخرى التي جاءت في كتب السلف من علماء الكلام. ومن خلال الايمان بالحسن والقبح العقلي أو عدم الايمان به يتحدد مصير جميع هذه المسائل.

يعتقد العلاّمة في دراساته التفسيرية بضرورة اختيار الطريق الوسط، وهو نفس الطريق الذي ركبه الحكماء، وان المصلحة والمفسدة ليست من مباديء فعل الباري تعالى، فالغرضية

ليست من مبادئ فعل الله تعالى، يعني انها ليست محركة لله تعالى نحو الفعل، كما هو الحال بالنسبة لنا حيث ان الغائية أو الحسن والقبح جزء من مبادئ فعلنا وتركنا. أجل فالامر على عكس ذلك بالنسبة للباري تعالى، فالمصلحة والغرض والحسن أمور تنتزع من فعله تعالى.

هذا هو جوهر ما أفاده العلاّمة، وهذا الرأي ـ كما تعرفون ـ ليس مطابقاً تماماً لرأي المعتزلة الذين ذهبوا إلى القول بان الحسن والقبح ذاتيان للافعال. وليس مطابقاً لرأي الاشاعرة الذين يرون العالم بشكل مطلق خالياً من الحسن والقبح، ولا يقبلون بمعنى من المعاني الحسن والقبح العقليين (المعنى الاوّل والثاني للحسن والقبح عبارة عن الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة، وهو في الواقع ليس أمراً اعتبارياً، والمعنى الثالث الذي هو محل النزاع عبارة عن استحقاق الثواب والمدح والعقاب والذم). على أي حال يتخذ رأي المرحوم السيد الطباطبائي موقعاً وسطياً بين هذه الاراء(194).

نأتي الان إلى مقارنة نظرية المرحوم العلاّمة بآراء حكماء الغرب المعاصرين. الموضوع الاوّل في هذه المقارنة هو موضوع التصورات الاعتبارية، التي يصطلحون عليها "التصورات المعيارية". Normativevaluational, ethical, prescyiptive.

في ضوء نظرة السيد الطباطبائي ـ كما ذكرنا ـ ليس هناك وجود للتصورات الاعتبارية والمعيارية. والحسن ذاته تصور معرّف (= الملائم للقوة الفعالة)، وصفة إضافية متى ما أخذت من موضعها لتستخدم في موضع آخر توفرت على معنى مجازي وأخلاقي. وهذا الكلام ذاته يجري في "الوجوب" أيضاً. فقد أكد العلاّمة على اننا إذا استخدمنا الضرورة الفلسفية في غير محلها، أي استخدمناها في مورد حادثتين ليست بينهما علاقة عليّة، فلا بدّ من ان تكون اعتبارية. وعندئذ ليست هناك ضرورة حقيقية. إذن! فالوجوب أمر معرّف أيضاً. وهذه إحدى نقاط اختلاف العلاّمة مع فلاسفة الغرب. فهذه الامور لدى بعض حكماء الغرب لا تقبل التعريف(195) ولا تتحول إلى تصورات بسيطة(196). فلا يمكن تحليلها إلى أجزاء، ولا يمكن تعريفها على أساس الجنس والفصل أو سائر الصفات الاخرى، بل لا بدّ ان يكون تصورها بالحدس والبداهة، وحينئذ قد يعي معناها الفرد أو لا يعي.

أكد "مور"(197) في كتابه المهم "أصول الاخلاق الصادر عام 1903م"(198) على: ان صفة "الحسن" لا تعادل أية صفة أخرى سواء أكانت مركبة أم بسيطة، ومن هنا لا يمكن تعريفها، وحينما يقال "الامر كذا حسن" فهذه القضية تركيبية دائماً وليست تحليلية، وموضوعها ليس عين محمولها اطلاقاً. فهو لا يعد "الحسن أساساً صفة طبيعية، واعتبارها معادلاً للصفة الطبيعية (أو ما بعد الطبيعية) مغالطة مهلكة أدت إلى القضاء على كثير من النظم الاخلاقية. يسمّي هذه المغالطة مغالطة المذهب الطبيعي(199)، في الوقت ذاته يرى

مور ان "الحسن" صفة واقعية وخارجية(200)، على ان ادراكها لا يتم إلاّ حدساً. وفي هذه النقطة الاخيرة يختلف رأيه مع رأي المرحوم العلاّمة الطباطبائي أيضاً. مدرسة مور وروس(201) تدعى المدرسة الحدسيّة(202).

على ان ننبه إلى ان الحسن والقبح . في نظام العلاّمة الطباطبائي الاخلاقي . يتعلق بالافعال والوسائط، لا الغايات والمقاصد. أما لدى مور فصفة الحسن يمكن ان تتعلق بكل شيء أعم من الافعال وغير الافعال والوسائط والغايات.

الموضع الثاني في هذه المقارنة هو ان لدينا نوعين من الحسن والقبح . حسب وجهة نظر العلاّمة الطباطبائي . أحدهما صفة للفعل في نفسه والاخر صفة للفعل باعتبار صدوره من الفاعل. ومثل هذا التمييز لا نجده لدى حكماء الغرب. أو على الاقل لم أجده أنا. نعم ذهبوا إلى وجود معان متعددة للحسن، لكنهم لم يذهبوا إلى نظير هذا التمييز.

لكن الذين ذهبوا إلى ان الحسن صفة خارجية على قسمين: قسم نظير مور، حيث ذهب إلى ان الحسن صفة خارجية للشيء لكنها غير طبيعية وغير ميتافيزيقية. والقسم الاخر ذهبوا إلى ان الصفة خارجية وطبيعية، أمثال بنتام(203)، وميل(204)، فقد ذهبوا إلى ان حسن الشيء عين كونه مفيداً. أي ان الحسن صفة خارجية واضافية. وهؤلاء أصحاب مذهب المنفعة(205) (الحسن = النفع للاكثرية)، وقد وجه له مور انتقادات صريحة وقوية. واختلاف وجهة نظرهم مع نظرية السيد الطباطبائي واضح تماماً.

نصل الان إلى بحث أكثر أهمية، وهو ما طرحه الفلاسفة الوضعيون وهو: هل الاحكام والقضايا المعيارية والاعتبارية ذات معنى ومضمون أم لا؟ هذه الاحكام من وجهة نظر السيد الطباطبائي ذات معنى وتُدعى ادراكاً وتصديقاً. خلافاً للوضعيين عموماً الذين يرون ان القضايا ذات المعنى هي تلك القضايا التي يمكن التحقق منها تجريبياً(206) اما التي لا يمكن التحقق تجريبياً منها فهي خالية من المعنى.

وفق المقياس أعلاه لا معنى للقضايا الاعتبارية الاخلاقية والانشائية . على ان اطلاق مصطلح القضية عليها أمر صعب ويطلق عليها مصطلح شبه قضية(207) ، إذ ان جملة "يجب عليك ان تذهب" لا يمكن التحقق منها واختبارها. ولكن إذا لم يكن لهذه الاحكام معنى: فلِمَ تكون مؤثرة؟ يجيبون على هذا الاستفهام بان التأثير لا يرتهن دائماً بكون الحكم ذا معنى. فأنت أحياناً قد تصرخ صرخة لا معنى لها، لكنها تؤثر على الاخرين. يمكنك ان تتأوه، حيث ليس لهذا الفعل دلالة لفظية، لكنه يؤثر على الاخرين، أي: يمكنك ان تنقل احساساتك ومشاعرك إلى الغير عن هذا الطريق، فتعبر عن حبك أو بغضك لعمل ما.

تعد القضايا الاخلاقية لدى الوضعيين عامة ولدى فلاسفة البلدان الناطقة بالانجليزية على أثر أفكار الفرد آير(208) قضايا ليس لها معنى، وهي بمثابة الصرخات(209) التي تنطلق

من حناجر الافراد، وتفصح عن عواطفهم وميولهم للاخرين. نظير صرخة الادمي من الالم، فهذه الصرخة لا معنى لها سوى انها تشير إلى ان الادمي متألم. كما هو الحال حينما تقول "السرقة عمل قبيح"، فهذا القول يشبه تماماً صرختك التي يفهم منها المراقب انك تكره السرقة. إذن فهذه الاقوال لا معنى لها، لكنها مؤثرة.

على ان من الواجب ان نلتفت إلى ان الجمل المعيارية . في تلك المدرسة التي تُدعى المدرسة الانفعالية أو العاطفية(210) . عين بروز العواطف، وليست معلولات عقلانية للعواطف ولست معانياً حاكية عنها.

حينما نقارن رأي المرحوم العلاّمة الطباطبائي مع هذه النظرية، فالعلاّمة يرى ان الاعتباريات وبيان الحسن والقبح تابعة لعواطفنا، وليست عينها. ويرى ان دوافعنا تستخدم العقل العملي، وتنتهي إلى مقام العمل عن طريق خلق مضمون ادراكي(211) وخلق ضرورة وحُسن. أماالوضعيون فيرون ان دوافعنا وحدها هي التي تعمل، وتجرنا إلى انجاز الفعل، دون العبور عن طريق قناة العقل العملي، لذا فما نعبر عنه تحت عنوان الحسن والقبح الاخلاقي ليس له معنى ومضمون ادراكي، بل مجرد تعبيرات وتجليات لما نحب ونكره ولمذاقنا وعواطفنا الشخصية فحسب. خصوصاً إذا مزجنا بين الوضعية وولدها المشروع (النظرية السلوكية)(212)، حيث يضحي عندئذ التأوه والصرخة وخمش الوجوه عين الاحساسات والعواطف، وليست أفعالاً صادرة عن العواطف والاحساسات.

إلى جانب أولئك الذين ذهبوا إلى ان القضايا الاخلاقية لا معنى لها، هناك باحثون آخرون طرحوا الموضوع بشكل أكثر دقة. يرتبط هذا الطرح تاريخياً بـ"فتجنشتين"(213)، الذي كتب "المباحث الفلسفية"(214)، ونبذ الطريقة التصويرية للغة(215)، وأطلق على الطرق المتميزة في استخدام اللغة (لعبة اللغة)(216) والذي أكد دور اللغة الخطير في البحث الفلسفي والمشكلات التي تثيرها أمام هذا البحث.

لكن اوستن(217) ورايل احتلا موقعاً أهم من سلفهما. فقد أثار أوستن الانتباه في اكسفورد إلى الاقوال الانجازية (الاقوال التي هي عين الاعمال)، ودرسها، وامتد تأثير أفكاره على فروع المعرفة البعيدة كالقانون. طرح اوستن ما يقارب ألف نوع من الكلمات التي تنطوي حين الاداء على انجاز لغوي، ولا تتضمن أخباراً. وقد سميت القضايا التي تتضمن على تلك الاقوال والتصورات بـ "القضايا الانجازية"(218). وقد تابع هذا الخط الفكري أحد تلاميذ اوستن "جون سير"الفيلسوف الامريكي المعاصر، في كتابه المشهور "الاقوال الانجازية"(219).

قلت ان اوستن أكد على بعض الالفاظ التي نؤديها ليست قولاً، وان جاءت في صيغة القول، بل هي عمل ننجزه، ولكن بما ان هذه الاعمال لبست ثوب الالفاظ فنحن نحسبها

قضايا. صحيح ان كل قضة تأتي بصيغة الالفاظ، ولكن ليس كل ما يأتي بصيغة الالفاظ فهو قضية وذو مضمون ادراكي. صحيح اننا نصب المضمون الادراكي والخبري في قالب اللفظ، ولكن ليس كل ما نصبه في قالب اللفظ فله محتوى ادراكي وخبري. اللفظ من حيث الاساس يعني الاخراج، والادمي لا يخرج القضايا فقط بل أموراً كثيرة أخرى.

أورد أمثلة كثيرة في هذا الصدد. مثلاً أقول: "أبارك لك" وفي هذا القول لا أخبر عن شيء، بل عملية التبريك نفسها هي القول. ولا ينبغي ان يظن انني هنا أخبر عن عمل، وهو عبارة عن قول التبريك. وحينما أقول: "انني اشترط شرطاً" فانا لا أخبر عن عملية الاشتراط، بل نفس قولي هو عملية الاشتراط. وحينما أقول: "انني أعدك وعداً" فانا لا أخبر عن اعطاء الوعد، بل قولي هو عين اعطاء الوعد. وكذلك الحال في: أعتذر، ألعن، أدين... وكذلك الانشاءات الاخرى نظير: اشتريت، بعت، أنت طالق، أنت حر... فكل هذه الانشاءات أقوال انجازية.

إذا آمنا بان لدينا هذا اللون من القضايا أو الاقوال الانجازية، حينئذ يأتي "سيرل" ليقول ان الاحكام الاعتبارية من حيث الاساس هي أقوال انجازية. أي ان الحسن والقبح تطابق الوعد والتبريك، فهي عين العمل وليست أخباراً عنه، توضح هذه النظرية في قضية واحدة مجموعة مسائل، وتشترك وتشبه ما قاله السيد الطباطبائي في وجوه، كما تقترب من نظرية بعض علماء أصول الفقه الذين يرون الامر "بعثاً".

اولاً: في ضوء النظرية المتقدمة تتوفر القاعدة (عدم وجود علاقة استنتاجية بين القضايا الاعتبارية والقضايا الحقيقية) على معنى جديد ودليل جديد. فالعلاقة الاستنتاجية تقوم بين القضايا المنطقية. وإذا كان لديك في طرف قضية، وفي الطرف الاخر عمل، فمن الواضح فقدان الاستنتاج بمعناه المنطقي هنا.

ثانياً: توضح النظرية المتقدمة أيضاً المجازية التي طرحها

السيد الطباطبائي إلى جنب الادراكات الاعتبارية واعتبرهما من جنس واحد. وفوقاً لتحليل المرحوم السيد الطباطبائي يضحي الاعتبار لوناً من الفعل، فحينما نقول مجازاً: "السماء تبكي" نقول في الحقيقة: "السماء تمطر ونحن نحسب المطر دمعاً"، وهذا الحسبان والاعتبار هو نفس القول الانجازي، ولا يخبر عن شيء، وليس له تحقق إلاّ في عالم الاعتبار والفعل. فكل مجاز هو قول انجازي، خصوصاً إذا اعتبرناه من أفعال القوة المتخيلة، حيث قلنا ان عملها مجرد التصرف لا الادراك، حيث يتضح بشكل أكبر حينئذ الجانب الفعلي للمجازات.

وفي نفس الوقت ومع كل الدهشة يعد المرحوم السيد الطباطبائي المجاز كذبا (يعني قضايا) مؤثرة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ذهب جون سيرل إلى وجود علاقة استنتاجية

بين الاعتبار والحقيقة. يعتقد سيرل عدم وجود فجوة منطقية بين بعض القضايا الحقيقية والاعتبارية، والقضايا المعيارية أساساً نوع من الواقع(220)، إلاّ انه واقع أصولي في المجتمع وعرفي(221). وعلى هذا الاساس يُستنتج من أصل من الاصول أصلاً آخر، يعني حينما نقول: (وعد حسن بدفع مقدار من المال إلى حسين) فمن هذا الوعد بنفسه يستنتج ان حسناً مدين لحسين. ومن هنا "يجب" عليه ان يدفع إلى حسين المال. يعني يستنتج (وجوب) مما هو كائن (واقع) ظاهراً. وبتعبير آخر حاول جون سيرل ان يجد مخرجاً من المأزق فذهب إلى ان القضايا الاعتبارية لون من الاقوال الانجازية، ثم اعتبر الاخيرة جزءاً من الاصول والاعراف الاجتماعية، أي واقع عرفي (أو اعتبار اجتماعي)، فيخلص إلى امكانية استنتاج أصل(222) (يعني وجوب الدفع) من أصل آخر (يعني الوعد بالدفع)، وهو استنتاج ليس منطقياً أيضاً بل نوع من الملازمة الخارجية.

وبعبارة أخرى ان أداء جملة (اعطي وعداً) . من وجهة نظر سيرل . ينجز الفرد خلالها عملية اعطاء الوعد، وبانجاز هذاالعمل يتحمل الفرد المسؤولية تلقائياً، وان هذا العمل يقع على عاتقه. يعني ان المجتمع يعتبر انجاز هذا العمل معادلاً لتحمل الفرد مسؤوليته، وهذا أحد الاصول والاعراف الاجتماعية، كما يعد المجتمع الاوراق النقدية مالاً، وتستلزم مبادلتها مجموعة أمور. و(ملكية) المال أصل اجتماعي، ويلازم هذا الاصل كثير من المحظورات، نظير (يجب ان لا تسرق مالي)، كذلك (الرئاسة) أصل اجتماعي، ومن هنا (تجب طاعة الرئيس)، فعلى فرض قبول رئاسة زيد يستنتج وجوب طاعته، وهذا الاستنتاج يقوم على أساس مفهوم الرئاسة وقبولها.

ما يصطلح عليه سيرل بالاصل الاجتماعي هو عين ما يسميه المرحوم العلاّمة الطباطبائي (الاعتبار ما بعد نشوء المجتمع . الجماعة)، الذي لا يعني سوى التوافق على مجموعة قواعد عملية. لكن المهم ان سيرل عد هذه الاصول واقعاً، ويستنتج منها وجوبات هي بمثابة وقائع أخرى. حقاً هل يكون عد العملة الورقية قيمة مالية أمراً آخر غير الاعتبار؟ نعم ان هناك أمراً واقعاً وهو ان هذا اللون من الاعتبار سائد في حياة الناس،إلاّ ان رواج اعتباره وشيوعه لا يغيّر اعتباريته،وقد اعترضوا بحق على سيرل: إذا كان الفرد غير مؤمن بقاعدة "وجوب الوفاء بالوعد" لا يلتزم بأي وجه من الوجوه بالوفاء بالوعد لمجرد انه وعد وعداً، بل الذي ينتج الالتزام هو الايمان بالقاعدة القيمية الاولى.

والامر كذلك بالنسبة "الايمان بقيادة القائد". نعم الايمان بقيادة شخص يعادل الايمان بوجوب طاعته، لكن البحث ينصب على ان الايمان بقيادة قائدهو عين اعتباره قائداً، لا غير. ومن الخطأ أساساً القول ان هناك شخصاً هو رئيس في الخارج والواقع. بل علينا القول

ان "س" في وعاء الاعتبار رئيس، وفي نفس هذا الوعاء هو واجب الطاعة. إذن فمن "رئاسة زيد" كواقع خارجي لا يستنتج وجوب طاعته(223).

نصل إلى الملاحظة الاخيرة، التي نأتي على ذكرها بايجاز: هناك

نظرة في مجال مفهوم "الواجب"، وهي ان صفة "الحسن" بالنسبة إلى سائر صفات الشيء صفة متأخرة وطولية ولاحقة، ويعبرون عن ذلك بـ " Concequentiality" أو "Superueneency". والسؤال المطروح هنا هو: هل تحتل جميع السمات التي ننسبها للاشياء الخارجية مرتبة واحدة أم يحتل بعضها مراتب متقدمة وبعضها الاخر مراتب لاحقة؟ حينما نقول: التفاحة عطرة الرائحة، حمراء، وزنها ثلاثون غراماً، فمن الواضح ان هذه السمات غير مترتبة بعضها على البعض الاخر، بل نسندها إلى الشيء الخارجي في مرتبة واحدة. وإذا فرضنا ان (الحسن) صفة خارجية للشيء أو الفعل يبقى السؤال قائماً: هل (الحسن) صفة في عرض سائر الصفات أم انه صفة في طول سائر الصفات؟ هل يمكن ان نقول ان (س فعل حسن)، وحينما نسئل عن سبب حسنه نقول انه أمر لا يعلل وانه حسن بذاته، وان الحسن ينصب على الفعل بذاته مباشرة، دون واسطة، على غرار اتصاف المادة بالوزن؟ أم ان الحسن صفة تتعلق بالفعل بالواسطة؟ حينما يقال "س حسن" فنسأل: لماذا؟ ألانه كريم، ألانه جميل، ألانه صبور؟... فإذا أجاب مجيب بان حسن "س" لا يرتبط بأيّ من هذه الصفات، فهو بذاته حسن، لا لانه متصف بصفة ما، بل لانه هو حسن فهو حسن، من الواضح سوف نجد بالبداهة ان هذا الكلام سقيم، وان صفة الحسن (سواء ذهبنا إلى انها اعتبارية أو حقيقية) صفة متأخرة عن صفات أخرى، وان الحسن يأتي جراء كينونة الشيء على نحو من الانحاء، ولا يأتي مباشرة وبدون واسطة.

هذا هو معنى ان "الحسن" صفة لاحقة ومترتبة [Svper venient]، أي انها تسند إلى الشيء بعد اتصافه بصفات أخرى، سواء أكان الاسناد اعتبارياً أم حقيقياً. وهنا تطرح نظريتان: الاولى . ان صفة الحسن صفة لاحقة وهي صفة خارجية ترتبط بذات الشيء في عالم الخارج، وتسند حقيقةً إلى الشيء، أي يكون مفهوم الجملة (س شيء مفيد إذن فهو حسن) ان الشيء متصف بكلا الصفتين في نفس الوقت الذي يكون اتصافه بأحدهما سبباً لاتصافه بالاخرى: وليس استقلالياً. الثانية . ان ترتب صفة (الحسن) على الصفات الاخرى ترتب اعتباري، أي ان المعتبر بادراكه لسمات الشيء الخاصة، يحسبه حسناً أو قبيحاً، لا انه يكتشف استناداً لصفات أخرى في الشيء صفة الحسن. كما هو الحال في ترتب سمة الحرمة على شرب المسكر، فمن الواضح ان صفة الحرام اعتبار وصفة للمسكر، ففي نفس الوقت الذي يترتب فيه اعتبار الحرمة على الاسكار، لكنه ترتب اعتباري وليس منطقياً.

ويمكننا ان نستنبط النظرية الثانية ذاتها من كلمات السيد الطباطبائي. فهو لا يرى الحسن صفة خارجية للفعل، بل يعدها صفة اعتبارية. فهو يرى: "ان الفعل (س) مفيد، إذن فهو حسن اعتباراً لا حقيقة" و"زيد مقتدر، إذن سنجعله رئيساً اعتباراً لا حقيقة"؛ أي انه يرى ان الحسن صفة من الصفات التي تترتب لاحقاً لصفات الشيء، لكن هذه الصفات توفر فقط الارضية لاعتبار المعتبر، وليست أرضية لكشف صفة موضوعية أخرى، وهذا الاتجاه لون آخر للبحث الشيق والمثير: الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، أو من العلم إلى القيمة، أو من الواقع إلى الاعتبار.

آمل ان يكون هذا اللقاء ثواباً لروح المرحوم العلاّمة الطباطبائي. هدانا الله إلى الفهم ومتابعة الفكر العرفاني الالهي.

والسلام عليكم ورحمة الله.

دراسة في العلاقة بين العلم والاخلاق

أبو القاسم فنائي

اشارة: نبتدأ في هذه المقالة بتحليل طبيعة المفاهيم الاخلاقية، التي تمثّل مفتاح لغة الاخلاق وركنها الاساس. ثم نتناول بالبحث منشأ انتزاع وعينية هذه المفاهيم، وبعد ذلك ندرس أنواع الجمل الاخلاقية وطبيعتها وموارد استخدامها، وأخيراً نعكف عبر درس العلاقة بين لغة الاخلاق والحقيقة على تحليل العلاقة بين العلم والاخلاق.

أنواع المفاهيم

تصنف المفاهيم الكائنة في أذهاننا ـ من زاوية من الزوايا ـ إلى مفاهيم ماهوية ومفاهيم غير ماهوية. الماهيات مفاهيم ـ تفرض حسب الاعتبار الذهني ـ موجودة في الخارج. والعلاقة بين هذه المفاهيم وبين مصاديقها علاقة التطابق والعينية. أما المفاهيم غير الماهوية فهي انتزاعية وموجودة في الذهن فحسب، والعلاقة بين هذه المفاهيم وبين مصاديقها علاقة اللازم والملزوم. وهذه المفاهيم تتنوّع ـ حسب طبيعة منشأ انتزاعها ـ إلى مفاهيم خارجية ومفاهيم ذهنية. وسمة الخارجية والذهنية تصدق على منشأ انتزاع هذه المفاهيم أوّلاً وبالذات، وتصدق ثانياً وبالعرض على ذات المفاهيم. أي إذا كان منشأ انتزاع هذه المفاهيم موجوداً في الخارج سُميت مفاهيم خارجية، وتسمّى ذهنية إذا كان منشأ انتزاعها موجوداً في الذهن.

أفاد الحكماء المسلمون من سمتي (الفلسفي والمنطقي) بغية الاشارة إلى التنويع المتقدم. إلاّ ان اصطلاح الحكماء يبدو اصطلاحاً غامضاً، ولعل الافضل والادق الافادة من سمتي الخارجي والذهني في هذا المجال؛ إذ ان الكثير من المفاهيم المنتزعة من الخارج ليست مفاهيماً فلسفية بالمفهوم الاصطلاحي للكلمة، بل هي تجريبية أو رياضية أو أخلاقية، واطلاق مصطلح الفلسفي عليها لاجل الاشارة إلى كونها خارجية، كما ان المفاهيم الانتزاعية الذهنية لا تتلخص في المفاهيم المنطقية أيضاً. ومن ثم يتضح ان كذب بعض المفاهيم الاخلاقية بلحاظ فلسفي لا يستلزم كذبها من جميع الجهات.

ولا يضاح الفكرة السابقة نأخذ المثال التالي: العلاقة بين الفعل والفاعل قبل صدور الفعل علاقة الامكان من زاوية فلسفية، وهذا لا يتنافى مع كون هذه العلاقة من زاوية أخلاقية علاقة ضرورية. فالامكان والضرورة الفلسفية أخص من الامكان والضرورة الخارجية، والضرورة الاخلاقية مفهوم يتحدث عن علاقة عينية. فالضرورة الاخلاقية ضرورة خارجية رغم كونها ليست فلسفية. ومن ثم يضحى حصر المفاهيم الانتزاعية الخارجية في المفاهيم الفلسفية أمراً خاطئاً؛ فكثير هي المفاهيم التي تستخدم في العلوم التجريبية والانسانية والرياضية مفاهيم انتزاعية وعينية رغم كونها غير فلسفية.

تحليل المفاهيم الاخلاقية:

المفاهيم الاخلاقية أجمع معقولات ثانية؛ أي ان هذه المفاهيم: أوّلاً . انتزاعية تنتزع عبر النظر إلى الموضوع من زاوية أخلاقية وتحمل عليه. وثانياً . منشأ انتزاعها خارج عن دائرة الذهن. وعلى هذا الاساس تضحى علاقة هذه المفاهيم بالواقع علاقة غير مباشرة، وليس لهذه المفاهيم ما بازاء مستقل يمكن الاشارة إليه حسياً أو عقلياً. وبتعبير آخر ان للمواضيع الاخلاقية صفات وخصوصيات تبرز في قالب المفاهيم الاخلاقية حينما ترد هذه المواضيع ساحة الذهن الانساني. وهذه الصفات والخصوصيات كائنات لا تتوفر على امكانية فصلها عن الموضوع والاشارة إليها بشكل مستقل.

ان نحو وجود الصفات الاخلاقية خارج الذهن دفع كثيراً من فلاسفة الاخلاق (الذين لم يتوفروا على تصور سليم وجامع للاشكال المختلفة لوجود الصفات خارج الذهن) إلى انكار الوجود العيني للصفات الاخلاقية وعينية المفاهيم الاخلاقية من حيث الاساس، ومن ثم لاذ

هؤلاء الفلاسفة في تحليلهم للمفاهيم الاخلاقية وبحثهم عن جذورها ومضمونها بالعوامل الذهنية والنفسية، نظير العواطف والاحساسات والميل والبغض.

بينا إذا استطاع البحث اثبات ان هذه المفاهيم انتزاعية، يصبح الفرض المعقول عندئذ هو ان نلجأ إلى البحث عن منشأ انتزاع هذه المفاهيم. اما البحث عن دليل على الوجود العيني والمستقل للصفات الاخلاقية فهو أمر خاطئ من حيث الاساس، ويقوم على أساس تصور خاطئ عن نحو وجود هذه الصفات. أجل فالمفاهيم الاخلاقية الدالة على الصفات الاخلاقية حينما تكون انتزاعية لا يمكن ان تكون هذه الصفات ذاتها قائمة خارج الذهن، رغم خارجية منشأ انتزاعها.

وهذا القدر من الاثبات كاف للالتزام بالواقعية الاخلاقية وتبرير الايمان بالمضمون المعرفي للقضايا الاخلاقية وقابليتها للاتصاف بالصدق والكذب.

لماذا اضحت المفاهيم الاخلاقية معقولات ثانية؟

نصوص الفلاسفة المسلمين بصدد تنويع المفاهيم الكلية إلى معقولات أولى وثانية نصوص يعتريها الاجمال والابهام. وهؤلاء الفلاسفة (الذين ابدعوا هذا التقسيم كما يظهر للمتتبع) لم يتفقوا على تعريف هذين المفهومين كما لم يتفقوا أيضاً على تعريف المعقول الثاني الفلسفي (الخارجي) والمعقول الثاني المنطقي (الذهني)، ومن ثم لم يتفقوا على تحديد مصداق هذه المفاهيم.

المعيار الذي تبناه شيخ الاشراق لتشخيص هذه المفاهيم عبارة عن: "كل مفهوم يلزم من فرض وجوده وتحققه التسلسل معقول ثان". وحينما ينتزع العقل هذا المفهوم من الخارج يكون هذا المفهوم فلسفياً "خارجي".

ذهب فلاسفة مدرسة صدر الدين الشيرازي إلى ان المعقول الثاني الفلسفي مفهوم يكون الذهن محل عروضه والخارج محل اتصافه معاً، خلافاً للمعقول الثاني المنطقي حيث يكون الذهن محل عروضه واتصافه معاً. إلاّ ان هؤلاء الحكماء لم يقدمو تعريفاً دقيقاً لمفهومي العروض والاتصاف، ومن ثم يصبح تعريفهم في مقام التمييز بين المعقولات غير مجد.

يبدو ان العمل الممكن في هذا الميدان هو ان نتجه إلى بيان معالم هذه المفاهيم الثلاثة وخصوصيات كل مفهوم على حده. والتعريفان المتقدمان ينبغي فهمهما بهذا الاتجاه. على هذا الاساس يمكن تلقي الخصوصيات التالية بوصفها قسماً من خصوصيات المعقول الثاني الفلسفي أو المفهوم العيني غير الماهوي:

1 . لزوم التسلسل جراء فرض تحققه في عالم الخارج.

2 . عالم عروضه الذهن، وعالم اتصافه الخارج.

3 . غير قابل للتعريف، وهو مفهوم بسيط لا يقبل التحليل.

4 . صدقه في الموارد المختلفة على نحو التشكيك.
5 . لا وجود له بنفسه في عالم الخارج.
6 . منشأ انتزاعه موجود في الخارج.
7 . يُنتزع من زاوية خاصة من ذات الشيء أو من علاقته بالاشياء الاخرى.
8 . يُنتزع من ماهيات ومقولات متباينة.
9 . ادراكه يتوقف على فعالية عقلانية، نظير المقارنة والمقايسة.

ان بعض هذه الخصوصيات يمكن ارجاعه إلى بعضها الاخر، إلاّ ان الالتفات إلى كل خصوصية من هذه الخصوصيات مفيد في معرفة هذه المعقولات. نلاحظ ان هذه المعايير تصدق على المفاهيم الاخلاقية. خذ على سبيل المثال مفهوم الحسن فهو يصدق على الاشياء وعلى الافعال أيضاً، ويصدق على الخصال النفسية وعلى الغايات أيضاً؛ ومفهوم الواجب فهو يستخدم في القضايا العلمية ويستخدم في القضايا الاخلاقية والقانونية.

لماذا اضحت المفاهيم الاخلاقية عينية؟

ترتهن عينية أو ذهنية المفاهيم الانتزاعية . كما تقدم . بعينية أو ذهنية منشأ انتزاعها. من هذه الزاوية علينا ان نتناول بالبحث: هل المفاهيم الاخلاقية تنتزع من الامور العينية أم من الميول والاتجاهات النفسية للفرد؟ أي هل السمات العينية للموضوع تفضي إلى انتزاع تلك المفاهيم أم الميول والاتجاهات النفسية للفرد تفضي إلى ذلك؟ في الفرض الاوّل سوف تدل تلك المفاهيم على الخصوصيات العينية، بينا يمكن في الفرض الثاني ان تشير إلى حالات المتكلم النفسية. وبتعبير أدق: ان الاستفهام ينصب على سبب اعتبار المفاهيم فهل يرجع إلى خصوصيات ذات الموضوع أم يرجع إلى الحالات النفسية للفرد بالنسبة إلى ذلك الموضوع؟ أي حينما نقول: "الصدق حسن" فهل في الصدق ذاته . بغض النظر عن حالات الادميين النفسية . خصوصية تدفعنا إلى اعتبار الحسن له واطلاقه عليه، أم ميولنا واتجاهاتنا النفسية تفضي إلى اعتبار الصدق حسناً، وتدفعنا لحمل الحسن على الصدق؟

الاجابة: ان كلا العاملين مؤثر في التقويمات الاخلاقية، أي تكون خصوصيات ذات الموضوع أحياناً سبباً لانتزاع واعتبار المفاهيم الاخلاقية، وتكون اتجاهات وميول واحساسات الادميين أزاء الموضوع هي السبب في أحيان أخرى. ومن هنا يتضح ان اكتشاف منشأ انتزاع هذه المفاهيم أو دوافع اعتبارها يضع بين أيدينا مفتاح حل الاشكالية موضع البحث.

منشأ انتزاع المفاهيم الاخلاقية

المفاهيم الاخلاقية على ثلاثة أنحاء:

1 . مفاهيم فعلية.

2 . مفاهيم وصفية.

3 . مفاهيم ربطية.

1) الصنف الاوّل للمفاهيم الاخلاقية يوسم بالاقوال الانجازية، وتنتزع من كلام المتكلم ضمن ظروف خاصة. التحسين والتقبيح، الامر والنهي، التوصية والحض أو دفع وتحذير المخاطب (البعث والزجر)، والتقويمات واظهار الانفعالات، كل هذه الامثلة مفاهيم من الصنف الاوّل. ان كثيراً من هذه المفاهيم لا يختص استعماله باللغة الاخلاقية، بل يستخدم في ميادين أخرى كالقانون وعلم الجمال... إلاّ ان تنوع الاستعمال لا يستدعي تنوع معاني هذه المصطلحات، ان هذا التنوع ينشأ من تنوع زاوية النظر التي يلاحظها المستعمل وهو يفيد من اللغة. يمكن ان نعد هذه المفاهيم أخلاقية حينما يستخدم المتكلم هذه المفاهيم من زاوية أخلاقية وحينما يكون بصدد التقويم واصدار الحكم الاخلاقي، لا بصدد الحكم القانوني أو الجمالي أو المصلحي...

ان جميع هذه المفاهيم تلبس ثوب التحقق عن طريق الفعالية اللغوية، وهي في الحقيقة لون من الفعل والانجاز الذي يحصل في ميدان الاخلاق بواسطة اللغة. وحيث ان القول فعل موجود في عالم الاعيان، إذن هذه المفاهيم عينية.

2) الصنف الثاني من المفاهيم الاخلاقية تمثل في الحقيقة صفات تحمل على الموضوعات الاخلاقية (الغايات، السمات النفسية والافعال الاختيارية).

وهذة الصفات عبارة عن: الحسن والقبح، ما ينبغي وما لا ينبغي، المسؤولية والالزام، والصحة والخطأ. هذه الصفات تشترك الاخلاق والقانون وربما ميادين أخرى في استخدامها، وتعد صفات أخلاقية شرط ان يكون الاتصاف بها من زاوية أخلاقية. وتتنوع هذه الصفات بدورها من زاوية منشأ انتزاعها إلى أنواع:

أ . بعض الموضوعات الاخلاقية تنتزع منها الصفات السابقة بالنظر إلى ذات الموضوع مع غض النظر عن جميع جهاته العرضية والاتفاقية. وعلى سبيل المثال: السعادة بالذات أمر مطلوب، والعدل بذاته حسن. فاتصاف هذه الموضوعات بالصفات الاخلاقية غير مقيد بأي قيد أو شرط، ومن هنا لا يحتاج العقل بغية ادراك الخصوصية الاخلاقية لهذه الموضوعات إلى الاستدلال، ويحصل ادراك الخصوصية الاخلاقية لهذه الموضوعات عبر الشهود العقلاني. وحيث ان موضوع هذه الصفات أمر خارجي وعيني يصبح محمول وصفة هذه الموضوعات خارجياً وعينياً أيضاً، أي ان السعادة في الواقع أمر حسن، والعدل في الواقع أمر حسن.

ب . بعض الموضوعات الاخلاقية يتطلب انتزاع الصفات الاخلاقية منها إلى حيثيات سلبية، وحينما تضم هذه الحيثيات إلى الموضوع يتوفر على صلاحية انتزاع وحمل الصفات عليه. ومن أمثلة هذه الموضوعات السعادة الدنيوية (الرفاه) ، والصدق. أي اتصاف هذه الموضوعات بالحسن لا يحتاج إلى عروض حيثية عليها، إلاّ ان حسنها اقتضائي ومشروط بعدم تعارضها مع قواعد أخلاقية أكثر أهمية منها.

ان هذه الموضوعات متوفرة بطبعها الاولي على الصفة الاخلاقية، رغم انها تفقد صفتها أثر عروض حالات عليها، فتتصف بضدها. فالصدق بطبعه الاولي حسن ومما ينبغي، ولكن حينما يؤدي إلى قتل الانسان البريء يفقد حسنه ووجوبه، ويصبح قبيحاً ومما لا ينبغي. وتدرك الصفة الاخلاقية الاولية لهذه الموضوعات عبر الشهود العقلاني، أما ادراك الصفة الثانوية فيتم عبر الشهود العقلاني أحياناً، وعن طريق الاستدلال أحياناً أخرى.

جـ . بعض الموضوعات الاخلاقية يتوقف اتصافها بالصفات الاخلاقية على عروض جهات مصححة، وتفتقر هذه الموضوعات إلى الصفة الاخلاقية بغض النظر عن الجهات العارضة. ومن الممكن ان تكون الجهات المصححة نتائج وغايات تترتب على هذه الموضوعات، وفي هذه الحالة يكون الحسن والقبح وما ينبغي وما لا ينبغي والصحة والخطأ تابعاً للنتائج التي يقدر اهميتها الميزان الاخلاقي. ومن ثم تضحى الاصول الاخلاقية التي تفرزها هذه الملاحظات أصولاً تقومها النتائج، وتنحصر معرفة الحكم الاخلاقي لهذه الموضوعات بطريق الاستدلال، الذي يحدد الجهات المصححة العارضة التي هي مقياس سلامة الاتصاف بالصفات الاخلاقية، وقد يتم الاستدلال عن طريق تحديد النتائج والغايات.

د . تتوفر الصفات الاخلاقية مضافاً إلى مصاديقها الحقيقية والعينية على مصاديق اعتبارية أيضاً. وينبع اعتبار هذه الصفات من أسباب مختلفة كالتربية، والعرف، والعواطف الانسانية، الدينية، القومية،... وتدفع هذه الاسباب الذهن الانساني إلى تطبيق الصفات الاخلاقية على موارد غير مواردها الحقيقية. ومن هنا تصبح الجمل التي تحكي عن هذه الصفات اعتبارية، نسبية، تخضع للاتفاق والمواضعة، التي تختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن مرحلة إلى أخرى، بل تختلف من فرد إلى فرد آخر.

ان هذا الصنف من الجمل الاخلاقية يمثل في الواقع أفكاراً ذات

أسباب وعلل، وليست أفكاراً مستنبطة على أساس الدليل، أي ان أساس الاعتقاد بها ليس هو الدليل، نعم من الممكن ان تلتمس لها الادلة بعد الاعتقاد، الادلّة المصطنعة.

يمكننا القول ان الافعال التي تقع مورداً للامر والنهي الشرعي تتصف بالصفات الاخلاقية بالمفهوم المتقدم. فالمسلم أثر التربية الدينية يعتبر العلاقة غير المشروعة بين الرجل والمرأة أمراً قبيحاً، رغم ان هذه العلاقة قد لا تعتبر قبيحة في ثقافة أخرى. وإذا سألت المسلم عن

منشأ القبح الذي يصف به هذه العلاقة يجيب: ""لان الله قرر ذلك" أو "لان الرسول نهى عنها". في هذه الامثلة يتوسل الفرد لتبرير قناعته الاخلاقية بأمور ينحصر قبولها في دائرة محيطه الثقافي أو الحضاري الخاص. وهذا هو أحد معاني الحسن والقبح الشرعيين، أي يمكن القول: ان الحسن والقبح الشرعيين صفة تنتزع من الموضوع بلحاظ الاحكام الشرعية أو المنظار الشرعي. ومن الممكن ان يكون هذا المعنى أحد معاني الحسن والقبح العقلائي، القومي، الاعتباري وحتى الفردي أيضاً.

من الممكن تفسير الاحكام الدينية في ضوء المعنى المتقدم: ان الاخلاق الدينية لا تعني وصفاً مباشراً للافعال بالصفات الاخلاقية من قبل الدين، بل تعني انتزاع الصفات الاخلاقية عبر الامر والنهي والتحسين والتقبيح الديني. على ان هذا التحليل منسجم مع اتصاف الافعال المأمور بها شرعاً بالحسن والقبح الاخلاقيين اتصاف حقيقي. واثبات هذا الاتصاف يتطلب دليلاً، وهو أساس قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذا الدليل يؤكد ان الاحكام الشرعية ليست اعتبارية، بل هي تابعة حقيقةً للحسن والقبح الاخلاقيين، وهذا الحسن والقبح مغاير للحسن والقبح الذي يترسخ في نفوس المتدينيين أثر التربية الدينية.

ان تنوع وتعدد مناشئ انتزاع الصفات الاخلاقية وتنوع استخداماتها افضى إلى ظهور نظريات مختلفة ومتعارضة في فلسفة الاخلاق، ويبدو ان كل مدرسة من مدارس الاخلاق نظرت إلى قطاع من قطاعات هذا الميدان الفسيح، وعممت أحكام هذا القطاع على سائر القطاعات الاخرى.

3) الصنف الثالث من المفاهيم الاخلاقية تحكي عن علاقات حقيقية وروابط الواقع ونفس الامر. ولعل أمثلة هذه الصنف تنحصر في "ما ينبغي وما لا ينبغي". مفاد ما ينبغي وما لا ينبغي لون من الضرورة والامتناع اللذين يجدان مصداقيهما في مجالات متنوعة كالعلم والفلسفة والقانون والسياسة والاخلاق والحياة اليومية أيضاً. ان الفرق بين الضرورة الاخلاقية وسائر الضرورات يكمن في المضمون والمفاد، لا في كون أحدهما اعتبارياً والاخر حقيقياً. الضرورة الاخلاقية لا تختلف في مضمونها ومعناها وطبيعتها أدنى اختلاف مع سائر الضرورات، واستخدام الضرورة في الموضوعات الاخلاقية ليس استعارةً أو مجازاً، وسوف نعود إلى هذا الموضوع في فقرات البحث القادمة.

ما ينبغي وما لا ينبغي لون من العلاقة، وليست على غرار الاقوال الانجازية أو المفاهيم الوصفية. ما ينبغي وما لا ينبغي توضح لوناً من الضرورة والامتناع بالنسبة إلى الافعال أو الغايات. والجمل المتضمنة لما ينبغي وما لا ينبغي في مجال الاخلاق وغير الاخلاق يمكن استخدامها بقصد الاخبار كما يمكن استخدامها بقصد الانشاء والاعتبار، وهذا الامر أفضى إلى ابهام أنتج بدوره نظريات مختلفة بشأن طبيعة الجمل المتضمنة لما ينبغي وما لا ينبغي.

كيف توجد المفاهيم الاخلاقية؟

التحليل المتقدم يتيح لنا امكانية حفظ العلاقة بين المفاهيم الاخلاقية والواقع، فالمعقولات الثانية تنتزع من منشأها عبر لون من الفعالية العقلانية. أي ان العقل حينما يأخذ بنظر الاعتبار منشأ انتزاع هذه المفاهيم، فان الذهن يتوفر ذاتياً على هذه المفاهيم أو يُبدعها. عندئذ فإذا كان منشأ انتزاع هذه المفاهيم أمراً عينياً فسوف تكون هذه المفاهيم عينية أيضاً؛ على هذا الاساس ترتهن عينية المفاهيم الاخلاقية بعينية منشأ انتزاعها، وهذه المفاهيم . كما تقدم . ذات مناشيء انتزاع مختلفة:

1 . المفاهيم الاخلاقية الفعلية، عناوين تُنتزع من فعل المتكلم، هذه المفاهيم في الواقع أفعال تنجز بالاستفادة من اللغة، وفي هذه الموارد يكون الفعل الصادر من المتكلم واقعاً عينياً، والمفهوم المنتزع بالنظر إلى ذات فعل المتكلم يقبل الصدق والكذب. ونستطيع القول ان (أ) يستحسن الفعل (ب) حينما يكون في الواقع فرد (أ) استحسن الفعل (ب)، ونستطيع القول ان (أ) أمر بالفعل (ب) حينما يكون الامر كذلك في الواقع.

2 . تُنتزع الصفات الاخلاقية مع ملاحظة الغايات والخصال الانسانية والافعال كالصدق والامانة والسرقة والايثار والاحسان والمحبة والعدالة والكرم... تنتزع وتحمل على هذه الافعال. هذه الصفات تنتزع من أمور عينية أيضاً، وتبعاً لذلك فهي تحكي عن واقع قائم في نفس الامر، وتقبل الصدق والكذب.

3 . وأخيراً المفاهيم الربطية الاخلاقية فهي تنتزع من الخارج أيضاً، وتحكي عن الضرورة والامتناع العيني. على انه أحياناً . كما تقدم . ينتزع الادميون هذه المفاهيم اعتباراً ولاسباب غير معرفية، فينتزعونها مما هو ليس منشأ انتزاعها ويحملونها عليه. لكن تحليل حقيقة الاعتبار يؤكد ان الاعتبار فرع الحقيقة، ودون ان يكون للمفهوم ارتباط بالواقع فلا يمكن اعتباره، وإذا أمكن سوف لا يكون له التأثير المطلوب. ولكن على كل حال اعتبارية بعض مصاديق هذه المفاهيم أو استخداماتها العاطفية والانفعالية والسياسة لا ينبغي ان تفضي إلى انكار حقيقة وعينية هذه المفاهيم في الموارد الاخرى.

عينية الاحكام والاصول الاخلاقية

تنقسم الجمل والعبارات المتضمنة للاصول والاحكام الاخلاقية إلى صنفين كليين:

1 . الجمل الانشائية.

2 . الجمل الخبرية.

1 . الصنف الاوّل من الجمل الاخلاقية تستخدم استخداماً غير وصفي تماماً، وليس لها أي حكاية ودلالة، إلاّ بالملازمة والدلالة الالتزامية، نظير جملة "اصدق" أو "لا تكذب". فإذا صدرت من زاوية أخلاقية دلّت بالالتزام على حسن وقبح الفعل، لكنها لا تتضمن دلالة خبرية مطابقية مباشرة؛ لان هذه الجمل وضعت في الحقيقة لاجل صدور الامر والنهي والاقوال الانجازية الاخرى، ولم توضع للحكاية والدلالة. إلاّ انه يمكن ان نضع الامر والنهي في قالب القضايا الخبرية، وعندئذ تقبل هذه الجمل الصدق والكذب.

2 . الصنف الثاني من الجمل الاخلاقية ذات امكانية للاستخدام الانشائي أو الاعتباري والخبري معاً. ان هذه الجمل من حيث المبدأ أوّلاً وبالذات جمل خبرية وصفية ومعرفية، ولكن يمكن استخدامها بقصد الانشاء والاعتبار. فنحن نصف بهذه الجمل ونوصي ونأمر بها أيضاً. ويمكن أيضاً انجاز أكثر من عمل عبر قول هذه الجمل؛ فحينما نقول مثلاً: "الصدق حسن" فقد وصفنا الصدق، واستحسناه، وقومناه، وأبرزنا انفعالاتنا ازاء الصدق، وأوصينا ودفعنا المخاطبين للعمل بالصدق أيضاً؛ ولكن يبقى المضمون الكامن في هذه الاستخدامات أو مسوغ معقوليتها، هو المعنى الواقعي والوصفي، وهو المضمون المعرفي لهذه الجمل.

من هنا فحينما نسأل القائل: "لم تستحسن الصدق؟" أو "لم تدفع الاخرين نحو الصدق؟" لا نسمع بأي وجه جواباً يقول: "لانني أرغب في ذلك" أو "لان الجميع يرغبون بذلك". فهذه الاجوبة لا تضع بايدينا دليلاً مسوّغاً ومعقولاً لاستخدام هذه الجمل؛ بل الجواب الطبيعي والمسوّغ: "لان الصدق فعل حسن واقعاً".

اما إذا سألنا عن الدليل على الحسن فسوف يكون جواب القائل مرهوناً بالجهة التي أخذت بنظر الاعتبار في انتزاع الحسن والاتصاف به. مثلاً إذا انتزعنا الحسن من فعل أوصى أو أمر به الشارع فسوف يكون **الجواب:** "لان الله أمر" اما إذا كان الانتزاع من ذات الفعل فسوف يكون **الجواب:** "لان حسن الفعل بديهي ومستغن عن الدليل"، وإذا كان الانتزاع بالنظر إلى نتائج الفعل سوف يكون الجواب "لان الفعل يفضي إلى النتائج س"، وكل هذه الاجوبة مسوّغة وضامنة لمعقولية فعله.

على هذا الاساس يمكن ان نستنتج:

أ . الصنف الاوّل من المفاهيم الاخلاقية (التي تتحقق عبر العبارات الاخلاقية، والتي تُدعى الاقوال الانجازية) ظواهر واقعية وعينية، وجمل تحكي عن ذلك الفعل، وتقبل الصدق والكذب. إلاّ ان عبارات هذه الاقول الانجازية ليست خبرية ولا تقبل الصدق والكذب. فان موضوع الصدق والكذب هو الخبر لا الانشاء والقول لا الفعل. ذات الامر والنهي لا يقبل الكذب والصدق، أما الاخبار عنهما فيقبل الصدق والكذب. ومن هنا تصبح الجمل الفقهية

خبرية تقبل الصدق والكذب، لان هذه الجمل تحكي عن صدور الامر والنهي التشريعيين، وهي تدل على الافعال التشريعية الالهية.

ب . الصنف الثاني والثالث من المفاهيم الاخلاقية أي المفاهيم الوصفية والربطية تقبل الصدق والكذب، ومضمونها خبري معرفي، لان موضوع جملها عيني وهو الغايات أو الافراد أو الافعال والسمات الاختيارية، ومحمولها أو ربطها عيني أيضاً، وهو المفاهيم الاخلاقية.

في هذا الضوء نواجه في حقل الاخلاق لونين من الجمل:

الاوّل: جمل تستخدم فقط لاجل الامر والنهي والتحسين التقبيح والبعث والزجر... وهي تفتقر إلى المضون العيني المباشر والمدلول الخبري المطابقي.

الثاني: جمل تتوفر على امكانية الاستخدام لمقاصد متنوعة انشائية واخبارية. تستخدم هذه الجمل لاجل الوصف والاخبار أحياناً وتستخدم أحياناً أخرى لاجل التوصية والاستحسان والمشورة والارشاد... فإذا أخذنا مثلاً جملة "الصدق حسن" أو "يجب الصدق" نجد انها يمكن ان تستخدم بدافعين على الاقل، فبالاستعانة بهذه الجمل يمكن الاخبار ويمكن الانشاء أيضاً، خلافاً لجملة "اصدق" فانها انشائية بحتة، ولا امكانية فيها للحكاية عن صفة واقعية للصدق.

العلاقة بين العلم والاخلاق:

تتشكل لغة الاخلاق من قسمين: خبري وانشائي (اعتباري). القسم الانشائي هو الجمل الانشائية التي تصدر بالاستعانة بها من المتكلم الاقوال الانجازية نظير الامر والنهي. وهذه الجمل يمكن ان تستخدم فقط للانشاء وبقصد الانشاء. اما القسم الخبري فهو يتشكل من الجمل التي يرتهن استخدامها بقصد المتكلم، ومن ثم يختلف مضمونها تبعاً لقصد المتكلم من اخبار أو انشاء.

1) لا معنى لادعاء الارتباط المستقيم بين العلم والاخلاق في مورد الجمل الانشائية نظير: "لا تكذب"، "اصدق"، حيث يصدر فعل الامر بواسطة هذه الجمل، والامر كذلك بالنسبة للجمل الاخبارية: "يجب الصدق"، "الصدق حسن" حينما تستخدم بقصد الانشاء والاعتبار؛ لان هذه الجمل . حسب الفرض . ليست خبرية. لكن دعوى وجود ارتباط جذري وغير مباشر بين هذه الجمل وبين الواقع أمر معقول تماماً ومقبول منطقياً؛ لان:

أوّلاً . ان صدور الامر والنهي الاخلاقيين خاضع لضوابط وشروط عينية وقيمية، وبدون هذه الضوابط والشروط يفقد الامر والنهي تأثيرهما المطلوب، وسيكون صدورهما لغواً وعبثاً.

ثانياً - تلقي الامر والنهي وامتثالهما خاضع لضوابط ومعايير بدونها تفقد طاعة الامر والنهي ومتابعتهما الاساس العقلي. فالعاقل الحكيم بحكم عقله وحكمته لا يأمر بالفعل المثير للفساد، فلا يستحسنه ولا يدعو الاخرين إليه. وهو بحكم عقله وحكمته أيضاً لا يتبع كل أمر وأي آمر ولا يستحسن ويقبح بشكل مطلق ولا يندفع تحت طائلة أي دافع. فالانسان العاقل يوزن احساساته ويقيسها في ضوء المقاييس العقلانية.

وهذا يعني ان التحسين والتقبيح والامر والنهي وسائر الاقوال التي تطلق بقصد بعث أو زجر المخاطب يجب ان تتوفر على شروط تحكم الحقل الانشائي اللغوي، لكي يكون هذا الانشاء أخلاقياً. هذه الشروط تشكل مبادئ للاقوال الانجازية الاخلاقية، وهي تنقسم بدورها إلى مبادئ أخلاقية وغير أخلاقية. ومن الشروط غير الاخلاقية القدرة والاختيار في انتخاب الفاعل للفعل والترك، وعلى هذا الاساس لو ثبت علمياً ان الفرد غير قادر تكوينياً على انجاز فعل ما فسوف نستنتج من هذه المقدمة العلمية ان هذا الفرد غير مشمول بالامر والنهي الاخلاقيين.

يراد من المبادئ الاخلاقية القيم الاخلاقية التي تحكم على صدور الامر والنهي والانشاء وسائر الافعال القولية. الامر والنهي بدورهما فعلان اختياريان يصدران من المتكلم، ومن ثم تحكمهما القيم الاخلاقية؛ على سبيل المثال عندما يعجز المخاطب يصبح الامر والنهي لغواً وقبيحاً، وهذا القبح مانع عن صدورهما من العاقل. في هذا الضوء يتضح ان القسم الانشائي من اللغة الاخلاقية مرتبط بالواقع عبر المبادئ وبلحاظ المبدأ والغاية. ومن ثم يصبح الانشاء الاخلاقي قابلاً للاثبات والابطال، وهذا يعني الارتباط غير المباشر بين العلم والاخلاق.

أجل علينا الالتفات إلى ان الشروط ليست سلبية باستمرار لكي ينحصر دورها بالابطال، بل تأتي بعض هذه الشروط ايجابية، ومن الممكن الافادة منها في تثبيت الامر والنهي الاخلاقيين. فالعاقل الحكيم يأمر وينهى من زاوية أخلاقية في ظل شروط خاصة فقط، وجميع الافعال الاخلاقية الاخرى من تحسين وتقبيح وحض وابراز للانفعالات الاخلاقية انما تتم تحت ظروف وشروط خاصة لكي تكون مقبولة عقلائياً. وهذه الشروط بمجموعها يمكن الاصطلاح عليها بالرؤية الاخلاقية. والرؤية الاخلاقية حاكمة على الجمل الاخلاقية وبدون رعاية مقتضياتها تفقد الاحكام الاخلاقية قيمتها وتضحي في الواقع أحكاماً غير أخلاقية.

في هذا الضوء نلاحظ قيام الارتباط غير المباشر بين هذا القسم من العبارات الاخلاقية وبين الواقع. وفي ظل تلك الشروط التي هي أمور عينية يمكننا الامر والنهي أو اثبات وتأييد أو ابطال الواجبات الاخلاقية، دون ان نقع في مغالطة منطقية. الامر والنهي الاخلاقيان يتطلبان ملاكاً ومسوغاً، وترتهن صحة وسقم الامر والنهي بوجود وعدم وجود المعيار المصحح والمسوغ.

على ان نذكر بان القسم الانشائي الامري من اللغة الاخلاقية يتوقف ويتأسس على القسم القيمي من تلك اللغة؛ لان بعض الشروط المسوغة للامر والنهي الاخلاقيين هي عين القيم الحاكمة على صدور الامر والنهي، حيث ان الامر والناهي من زاوية أخلاقية يمارس عملاً محكوماً بالقيم الاخلاقية. فالامر الاخلاقي مثلاً لا يتمكن من الامر بالفعل القبيح، وإذا فعل ذلك فسوف يكون أمره غير أخلاقي ولا يستحق المتابعة، ومن هنا نتوسل دائماً في تبرير أوامرنا الاخلاقية بالقيم الاخلاقية.

2) أما علاقة القسم الخبري من لغة الاخلاق أي الجمل المتضمنة وصفاً أو ربطاً أخلاقياً فهي علاقة مباشرة. فهذه الصفات والروابط ذاتها وجه من وجوه عالم الواقع وترتبط مع سائر وجوه هذا العالم. ان عينية الصفات والعلاقات الاخلاقية تفضي إلى ان تكون الجمل المتضمنة لهذه المفاهيم ناظرة إلى الواقع وذات مضمون معرفي، وتقبل الصدق والكذب.

على هذا الاساس تكون العلاقة الاستنتاجية بين الجمل الاخلاقية وغيرها سليمة، ولا تتضمن استحالة منطقية. نعم تخضع هذه العلاقة للقواعد المنطقية القائمة في حقول العلم والفلسفة، حيث لا يصح استنتاج أي قضية من أي قضية أخرى، ولا يمكن الاستدلال على كل شيء استناداً لاي شيء.

ان الادلة التي أقيمت لنفي هذه العلاقة واقامة حائل منطقي بين العلم والاخلاق ليست سليمة؛ لان جميع هذه الادلة تنطلق من فرضية ان لغة الاخلاق ليست وصفية وان الجمل الاخلاقية انشائية، وقد لا حظنا ان القيم الاخلاقية ذاتها لون من الواقع، والاخلاق ذاتها لون من العلم. حيث ان قسماً من الموضوعات والمحمولات والعلاقات التي يدرسها أمور حقيقية وعينية.

في هذا الضوء تصبح العبارات المتضمنة للحسن والقبح أو ما ينبغي وما لا ينبغي قضايا ناظرة إلى الواقع وتقبل الصدق والكذب، بحكم كونها تستخدم بقصد الوصف والاخبار من زاوية أخلاقية لا بقصد الانشاء أو الاعتبار، ومن ثم يمكن ان ترتبط منطقياً بالقضايا الواقعية. فهذه القضايا تحكي عن صفات وعلاقات الواقع ونفس الامر وهي مرتبطة بسائر صفات الموضوع الواقعية.

لنأخذ مثالاً: ان حسن وقبح ووجوب وحظر بعض الافعال يرتهن بالنتائج والمصالح والمفاسد المترتبة على الفعل، وعن طريق هذه النتائج يمكن اثبات أو ابطال الحسن والقبح والوجوب والحظر، وحيث ان العبارات التي توضح نتائج الفعل قضايا علميه أو فلسفية عندئذ يكون اثبات وابطال الصفات الاخلاقية عن طريق نتائج الفعل معادلاً للارتباط المنطقي بين الاخلاق والعلم والفلسفة. رغم ضرورة اثبات أخلاقية النتائج.

العلاقة بين الضرورات الاخلاقية والواقع

العلاقة بين الجمل المتضمنة لما ينبغي وما لا ينبغي بالواقع تتطابق تماماً . في حال اطلاق هذه الجمل بقصد الانشاء والاعتبار . مع الارتباط القائم بين الامر والنهي وبين الواقع، وهو ما تقدم بحثه. اما إذا استخدمت هذه الجمل بقصد الاخبار فهي ذات مضمون وصفي، وتخبر عن ضرورة وامتناع الفعل، ولذا تقبل الصدق والكذب عبر مراجعة الواقع. حينما يقول شخص ما: "يجب فعل س" فاذا كان "س" واقعاً لا ضرورة لانجازه كان قوله غير مطابق للواقع وكاذب. تأمل طريقة استخدام هذه الجمل في اللغة الاخلاقية وطريقة الدفاع عنها، تجد ان الضرورة في هذه الجملات قد تكون ذاتية أحياناً وأحياناً أخرى تكون اقتضائية أو عرضية وغيرية، وفي الحالة الاخيرة تنتزع هذه الضرورة من علاقة الافعال بالغايات أو من عناوين أكثر عمومية للافعال. هذه العبارات في الحقيقة قضايا شرطية، ولا تنص على الشرط لوضوحه.

أما ما هي الغايات فتحديدها تابع لشروط استخدام العبارات. فحينما يقول الطبيب لمريضه: "يجب عليك استعمال الدواء س" يرجع مضمون قوله إلى الجملة "إذا أردت الحفاظ على صحتك عليك باستعمال الدواء س". تلاحظ هنا ان الغاية هي الحفاظ على الصحة، ومراجعة المريض إلى الطبيب دليل على ارادته لهذه الغاية. من هنا فالطبيب يخبر عن علاقة وضرورة واقعية، وكلامه يحكي عن واقع يمكن تصديقه أو تكذيبه بالرجوع إلى عالم الخارج، فإذا كان استعمال الدواء لا يؤدي إلى الحفاظ على الصحة يصبح كلام الطبيب كاذباً ومخالفاً للواقع.

هذا في مجال الطب، والامر على نفس الوتيرة في ميادين الاخلاق، انما يختلفان في الغايات لا في مضمون العبارات. الغاية في الاخلاق تختلف عن الغاية في الطب والعلوم الاخرى. الضرورة الاخلاقية لون من العلاقة التكوينية، وهي لا تختلف أدنى اختلاف مع الضرورة الفلسفية والعلمية من حيث المضمون والمعنى. فإذا فرضنا ان السعادة غاية الاخلاق، وان السعادة أمر مطلوب بذاته في مجال الاخلاق، يصبح معنى جملة "يجب الوفاء بالعهد" هو "لاجل الحصول على السعادة يجب الوفاء بالعهد". ولكن إذا اكتشفنا ان الوفاء بالعهد لا يلعب دوراً في تحقيق السعادة كذبت العبارة المتقدمة، وحيث ان العلاقة بين السعادة والوفاء بالعهد علاقة واقعية فان العبارة التي تحكي عن هذه العلاقة عبارة خبرية وتقرر واقعاً. ان هذه الغاية تطلع ينتظر تحققه الفرد جراء الحياة الاخلاقية.

ان هذه الغاية تؤخذ مسلمة مفروضة في الحوار الاخلاقي بين المتكلم والمخاطب، وأفضل شاهد على ذلك ان المتكلم حينما يطالب بالدليل فانه يستدل في بعض الموارد على ضرورة الفعل بضرورة الغاية. وهذا يدل على ان الضرورة الاخلاقية لبعض الافعال ضرورة غيرية

استعيرت من ضرورة الغايات. ومن الممكن أيضاً ان تكون ضرورة الغايات نفسها غير ذاتية، ولكن لا بدّ ان نصل في النهاية إلى غاية ضرورية بالذات ولا تتطلب استدلالاً وبرهاناً. وبتعبير آخر ان بعض الافعال مطلوبة بالعرض وتصل في النهاية إلى مطلوب بالذات.

على هذا الاساس فالعبارات المتضمنة للضرورات الاخلاقية تمثل في الحقيقة . عبر استخداماتها الخبرية . عبارات تخبر عن عالم الخارج، ويمكن اثباتها ونفيها بالرجوع إلى هذا العالم. على ان هذه العبارات يمكن استخدامها بقصد الاعتبار والانشاء أيضاً، ولكن يبقى ارتباطها مع الواقع بشكل غير مباشر محفوظاً حتى في استخدامها الانشائي. ومن هنا نلاحظ ان هذه العبارت في استخدامها الانشائي يمكن تبريرها بالواقع.

حينما نقيس الافعال التي لا ضرورة ذاتية لها بالغايات المطلوبة نجد ان هذه الافعال لا تخرج عن ثلاثة اشكال: اما ان يتوقف تحقق الغايات عليها، وهذه الافعال تتصف بالضرورة والوجوب، ولاجل بيان هذه الضرورة يفاد من عبارة ينبغي أو العبارة المتضمنة لها. واما ان تكون الافعال مانعاً دون الوصول إلى الغاية المطلوبة، وهذه الافعال تتصف بالامتناع، وعبارة لا ينبغي تعبر عن هذا الامتناع، وأخيراً الشكل الثالث من الافعال، وهي التي تكون حيادية بالنسبة إلى الغاية المطلوبة، ولا تتصف بالضرورة أو الامتناع.

العبارات المتضمنة للضرورة الاخلاقية تحكي أحياناً عن ضرورة وامتناع ذاتيين ولا يعللان ولا يمكن الاستدلال عليهما. والعقل في ادراك ضرورة هذه الافعال يغض النظر عن الغايات والنتائج. وتنحصر امكانية ادراك هذه العبارات بالشهود العقلي، الذي يمثل منبع ادراك البديهيات. مثلاً: مهما سعى العقل ومهما فرض من فروض لا يمكنه ان يجد مورداً لا يكون العدل فيه حسناً، وعلى هذا الاساس يضحى ادراك حسن العدل كلازم ذاتي لا ينفك عن العدل مرتهناً بالشهود العقلي، وحينما نتساءل لم أصبح العدل حسناً؟ سوف لا نجد جواباً سوى ان نقول: العدل حسن بالذات، وحسنه لا يحتاج إلى علة، ومن ثم فهو غني عن الدليل.

وحيث نلوذ بالاستدلال بغية تبرير هذه العبارات، فان الاستدلال يتخذ شكلين رئيسيين، وتبرر ضرورة وامتناع الافعال في صورتين: الاولى عن طريق النتائج وما تؤول إليه الافعال، والثانية عن طريق تطبيق عنوان فعل آخر على الفعل موضع البحث. فضرورة الوفاء بالعهد مثلاً يمكن تبريرها عن طريق بيان نتائج هذا الفعل، ويمكن أيضاً تبريرها عن طريق تطبيق عنوان العدل على الوفاء بالعهد.

على هذا الاساس تتنوع الضرورة الاخلاقية إلى ذاتية واقتضائية وعرضية، ومن ثم يكون للمفاهيم الربطية الاخلاقية ثلاثة مناشئ لانتزاعها على غرار الصفات الاخلاقية:

أ . بعض الافعال ضرورية أو ممتنعة من زاوية أخلاقية بلحاظ ذات الفعل ومع غض النظر عن جميع الحالات والعوارض، وهذه الضرورة أو الامتناع لا ينفكان عن الفعل بحال.

وادراك هذه الضرورات بديهي، ولا يمكن اثبات البداهة عن طريق الاستدلال. فهذه الافعال من زاوية أخلاقية مطلوبة بالذات، لا لغاية وغرض أو عنوان عارض.

ب . بعض الافعال ضرورية أو ممتنعة من زاوية أخلاقية بلحاظ ذاتها. لكن ضرورتها أو امتناعها ليست ذاتية ويستحيل انفكاكها، بل حينما تعرض جهات أكثر أهمية على الفعل فسوف يتغير حكمه. والنتائج التي تترتب على الفعل أحد الامور التي تلعب دوراً في تحديد هذه الضرورة والامتناع.

جـ . بعض آخر من الافعال ليس بواجب ولا ممتنع بذاته، بل ضرورته وامتناعه تبع لشروط وأوضاع تسوغ الحكم الاخلاقي. ومن الممكن ان تلحق هذه الافعال الضرورة أو الامتناع من جهتين: الاولى عن طريق الغايات ذات الاهمية الاخلاقية، والثانية عن طريق العناوين الضرورية أو الممتنعة أخلاقياً.

د . وأخيراً بعض الافعال التي تصبح ضرورية أو ممتنعة جراء الاعتبار والعقد الاجتماعي، ويحصل هذا الاعتبار نتيجة التربية والتعليم، التقليد والانفعالات والمواقف السياسية والثقافية أو ادراك المصلحة والمفسدة. ويتيسر ادراك هذه الاعتبارات عن طريقين: الاوّل عن طريق نص المعتبر بالامر والنهي، والثاني عن طريق اكتشاف المعايير والضوابط التي تم على أساسها الاعتبار، ولذا إذا ثبت ان الله تعالى أخذ بنظر اعتباره المصالح والمفاسد والحسن والقبح في تشريعاته، أمكن ان تكون هذه الامور اساساً لكشف الاعتبارات التشريعية.

قلنا ان مفهوم ما ينبغي وما لا ينبغي مفهوم ربطي، وهنا نطرح السؤال التالي: ما هما طرفا هذا الربط، إذ لكل ربط طرفان؟ الجواب هو ان هذه المفاهيم تحكي عن علاقة فعل وفاعل، أي تحكي عن ان الفعل (س) ضروري للفاعل (ص). على ان (ص) يمكن ان يكون شخصاً أو جماعة إنسانية أو كل الناس بل يمكن ان يكون كل فاعل مختار. اما العلاقة بين الفعل والغاية فهي حيثية تعليلية لهذه العلاقة، أي ان ضرورة الفعل للفاعل في بعض الموارد تنبع من ضرورة الغاية ونتيجة الفعل.

رغم ان العلاقة بين الفعل والفاعل قبل صدور الفعل علاقة الامكان فلسفياً، لكنها يمكن ان تكون علاقة الضرورة أو الامتناع من زاوية أخلاقية، وهذه الضرورة مقابل الضرورة الفلسفية، وهي ضرورة عينية واقعية. لان الضرورات الخارجية لا تنحصر في الضرورة الفلسفية، واختلاف الفلسفة والاخلاق في هذا المجال من باب اختلاف زاوية النظر. فالفعل الواحد قد يكون ممكناً من زاوية فلسفية وضرورياً من زاوية أخلاقية، لكن ذلك لا يفضي إلى ان نعتبر الضرورة الاخلاقية أمراً اعتبارياً وهمياً، فالاتصاف بالضرورة والامكان قبل وجود أطراف الربط أمر ممكن ومعقول.

صلاحية اصدار الاوامر الاخلاقية:

السؤال المهم الذي يستحق ان يطرح هنا هو: مَنْ الذي يمتلك صلاحية وحق اصدار الاوامر والنواهي والتقويم الاخلاقي؟ يطرح هذا السؤال لوضوح ان أوامر جميع الامرين ليست ملزمة أخلاقياً، وبعبارة أخرى ان صدور الامر والنهي وطاعة ومتابعة الاوامر والنواهي فعلان اختياريان، وهما موضوع للحكم القيمي الاخلاقي، ويتصفان بالحسن والقبح وما ينبغي وما لا ينبغي. ومن هنا يلزم بيان معيار صلاحية صدور الاوامر الاخلاقية، إذ بدون بيان واضح لهذا المعيار يمكن ان يكون كل أمر أخلاقياً، ويمكن ان يكون الامران المتعارضان أخلاقيين في نفس الوقت.

في الاجابة على السؤال المتقدم علينا ان نقول: ان حق أو صلاحية اصدار الامر والنهي الاخلاقي (القانوني) يتبع شروط وضوابط تنشأ من العقل السليم، وأحد هذه الشروط هو البصيرة والخبرة والاختصاص التي يتمتع بها الامر. مثلاً: الطبيب وحده له صلاحية وحق الامر والنهي في مجال معالجة المريض، والمريض من زاوية أخلاقية مكلف بالعمل بارشادات الطبيب فقط. فغير المختص ليس له حق الامر والنهي وأمره فاقد للاعتبار، وليست له قيمة أخلاقية، وليس على المريض أي التزام ازاءه. وهذه الملاحظة تشمل سائر الاختصاصات. الشرط الاخر شفقة واخلاص الامر بالنسبة للمأمور، أى ان الامر ينبغي ان يرعى مصلحة ومنفعة المأمور، لا مصلحته ومنفعته الشخصية. حق صدور الامر والنهي حق طبيعي وعقلاني أوّلاً وبالذات، ومحدود بقيود وشروط، بدونها لا يحق لاحد الامر والنهي وليس هناك في عاتق الاخرين التزام بامتثال أمره. الله تعالى أوّل وأعلى شخص . على أساس المعتقدات الدينية . له مثل هذا الحق، وحق الله مطلق بالامر والنهي في جميع المجالات. لانه يتوفر بشكل مطلق على جميع الصفات المطلوبة للتوفر على هذا الحق، فالله عالم مطلق وحكيم مطلق ورحيم مطلق وغني مطلق لا يتصور له أي نفع في الامر والنهي.

ويأتي في الرتبة اللاحقة الانبياء والائمة المعصومون، لانهم متصلون بعالم الغيب، ومتوفرون على الحكمة والعلم اللدنيين، ومعصومون عن الخطأ، ومتصفون بالكمالات الاخلاقية كالامانة والرحمة والشفقة على الخلق... فلهؤلاء صلاحية الامر والنهي، وعلى أساس المسلمات المقبولة تتوفر أوامرهم ونواهيهم على الشروط المطلوبة، واحتمال الخطأ منفي عنها.

إذا تجاوزنا هاتين الرتبتين نصل إلى الانسان الاعتيادي، حيث تضيق دائرة حق الامر والنهي بالنسبة إليه، وتتبع بشكل كامل لياقاته العلمية والعملية، الاخلاقية، الاختصاصية والتجريبية. يمكن ان يكون حق اصدار الاوامر للناس الاعتياديين اعتبارياً ووضعياً، إلاّ ان قيمة هذا الاعتبار ولياقة متابعته ترتهن بتوفر الامر على الصفات الاخلاقية وغيرها من

الصفات المطلوبة، إذ بدون ذلك ليس هناك أي الزام ـ من زاوية أخلاقية ـ في عاتق أي فرد بطاعته. ان الحقوق الاعتبارية لا بدّ ان تنتهي إلى الحقوق الطبيعية حيث تكتسب منها المشروعية، والضرورة الاولى يجب ان تكون طبيعية وعقلية، لا شرعية واعتبارية. فتفويض المواقع الدينية من قبل الله وتشريع الحقوق الاعتبارية تابع لصلاحيات وخصوصيات ضرورية، وتابع للحقوق الطبيعية؛ لان أفعال الله تعالى محكومة بالاصول والقيم الاخلاقية. فافعال الله التشريعية ليست عبثاً وفوضى، بل لها أساس وملاك، وهو القيم الاخلاقية.

على أساس ما تقدم تصبح الاخلاق أساس وقاعدة القانون، والحقائق متكأ الاعتبارات. وسوف تفقد الاعتبارات دعمها اللازم دون ان تضع الحقائق قدمها في الميدان، وسوف لا يلتزم أي عاقل من زاوية عقلية وأخلاقية بالاعتبارت. ومثل هذه الاعتبارات الفاقدة للاساس والدعامة لغو وعبث ولا ضمان لتنفيذها، ولا تصدر من أي حكيم.

منهج معرفة الاحكام والعبارات الاخلاقية

تضمن التحليل المتقدم النتائج التالية:

1 ـ من الممكن بيسر معرفة الاوامر الاخلاقية عن طريق معرفة مبادئها والشروط التي تحكمها. ويمكن أيضاً نفيها وابطالها عن طريق معرفة الوقائع التي تحول دون تنفيذها، ومن ثم إثبات انها لغو.

2 ـ من الممكن ادراك العبارات القيمية الاخلاقية بحكم مضمونها الوصفي والخبري عن طريق الاستدلال؛ إلاّ ان القاعدة البديهية المنطقية تقرر ان نتيجة الاستدلال السليم لا بدّ من حضورها في المقدمات، ومن ثم يضحي الاستدلال على العبارات الاخلاقية منطقياً بشرط ان يتركب من عبارات قيمية وعبارات غير قيمية. وعلى سبيل المثال: الحسن والقبح الذي يثبُت في نتيجة الاستدلال لموضوع من المواضيع يلزم ان يكون حاضراً في مقدمات الاستدلال، وهذا يستلزم وجود عبارة أو عبارات بديهية أخلاقية تدعى بديهيات العقل العملي أو الحسن الاولي.

يثبت التحليل أعلاه ان نفي بداهة جميع العبارات الاخلاقية لا يحالفه الصواب، ودعوى حاجة جميع العبارات الاخلاقية إلى الاستدلال تنتهي بالشك الاخلاقي. والعبارات البديهية الاخلاقية تحصل جراء الشهود العقلي. فإذا أخذنا على سبيل المثال عبارة: "العدل حسن"، وحاولنا فصل العدل عن الحسن، وافترضنا مورداً يكون عدلاً وغير حسن، فسوف تواجه محاولتنا فشلاً. وهذا يدل على ان الشك الابتدائي والمؤقت في حسن العدل ليس دليلاً على حاجة اثبات الحسن للعدل إلى الاستدلال، أجل هذا اللون من الشك يمكن ان يعتري سائر

القضايا البديهية، وطريق التخلص منه هو ان نضع الذهن في شروط يستطيع ادراك صدق هذه القضايا.

الفكرة المتقدمة تعبير آخر عن نظرية علماء أصول الفقه في هذا المجال، فهؤلاء يقولون ان حسن العدل أمر ذاتي، ولاجل انتزاع الحسن من العدل لا حاجة إلى ضم أي حيثية تعليلية أو تقييدية إلى العدل. فالعقل حينما يلاحظ "العدل" مع غض النظر عن أي أمر آخر يجد ان العدل حسن.

على هذا الاساس لا بدّ من الاعتراف بالضرورة أوالحسن الاوليين أو بديهيات العقل العملي. فبديهيات العقل النظري غير مجزية في اثبات العبارات الاخلاقية (الحكمة العملية). إلاّ ان الضرورة الاولى لا يمكن أن تكون الامر الالهي والحسن والقبح الشرعيين. فهذا القول لا يحل المشكلة؛ لان حسن الاوامر والضرورات الشرعية ووجوب طاعتها ليس ذاتياً ولا يدرك بالبداهة، ومن ثم يتطلب دليلاً وتعليلاً مستنداً إلى ضرورة أخرى.

وأوضح دليل على الفكرة المتقدمة يمكن تحديده بسهولة عبر الاجابة على الاستفهام التالي المطروح على تلك الاوامر: لماذا يجب طاعة الامر والنهي الشرعيين؟ ان مجرد امكانية طرح هذا الاستفهام دليل على ان الاوامر الشرعية ليست الضرورة الاولى، ووجوب طاعتها يتطلب دليلاً وتبريراً متكئاً على ضرورة أخرى. وبتعبير آخر ان امتناع أمر الشارع بالقبيح ونهيه عن الحسن ليس بديهياً، واثبات هذا الامتناع يتطلب دليلاً، نحاول تركيبهُ بمعونة صفات الله تعالى التي لا تتلائم مع صدور الامر بالقبيح والنهي عن الحسن، وبدون اثبات هذه الخصوصية (صفات الله) لا تتأهل الاوامر والنواهي الشرعية للطاعة. ومن هنا فقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع التي يفيد منها الفقهاء في استنباط الاحكام الشرعية قاعدة غير بديهية.

العقل العملي في ضوء

الجدل الايراني المعاصر

(2)

اتجه في هذه الفقرة من البحث نحو الكشف عن طبيعة الجدل المعني عامة، قبل محاولة تقويم المعطيات والنتائج في ضوء اتجاه الباحث. أي سوف نحاول تفهم ما يدور في الاطار العام، ما يلابس هذا الجدل من خصوصيات لا تمس مباشرة موضوع البحث (الحكمة العملية). نحاول القاء الضوء على ملامح هذا الجدل.

وضعت بين يدي القارئ تعريباً لنصين، أحسب ان التمعن فيهما يقرّبنا من فهم طبيعة الحوار الدائر في ميدان الجدل العقلي الجاد في ايران حول موضوع الحكمة العملية، ويؤهلنا لنقد وتقديم الاتجاهات الرئيسية المطروحة في هذا الميدان.

النص الاوّل عرض لنظرية الطباطبائي، هذه النظرية التي لم تستطع ان تجتذب إلى فلكها العام أنصاراً يتابعون تبنيها بكامل النتائج الخطيرة التي تترتب عليها، حتى في محيط الطباطبائي (حوزة العلوم الدينية في قم). ومن اليسير علينا تفسير غياب متابعة نظرية الطباطبائي في محيط الدارسين المحدثين للحكمة، الذين تكونت منظومتهم المعرفية في ظل المعرفة الفلسفية الحديثة (الغربية)؛ ذلك ان نظرية الطباطبائي اعتمدت أدوات في التحليل لم تعد مقبولة في ظل تطور الدراسات النفسية الحديثة، ومن ثم أضحت لغة الطباطبائي وأدواته التحليلية وقاعدتها أمراً غريباً، بل مرفوضاً من حيث الاساس والمنهج.

اما إذا حاولنا التعرف على أسباب مجافاة حوزة العلوم الدينية لاتجاه الطباطبائي فالامر يستدعي تأملاً: ان هذه الدائرة الدراسية تداولت نظريات الحكمة الاسلامية، وذاعت في أوساطها نظريات الفلاسفة، بل أخذت من هذه النظريات كثيراً في درسها لاصول الاستنباط الفقهي. فكيف بها وهي تجفو فكر الحكماء في العقل العملي؟

ان سر الجفاء لاتجاه الحكماء يرجع في تقديري إلى موقع اتجاه مدرسة العقل الكلامية، حيث احتلت هذه المدرسة موقعاً أساسياً في قلب الدرس الفقهي الحديث وأصول استنباطه. هذا الدرس الذي تبنى بقوة نظريات مدرسة العقل الكلامية في تحديد مناهج الاستنباط، وفي عملية الاستنباط ذاتها.

لكن الفلسفة لم تندحر في هذه المواجهة كل الاندحار، بل ظل للفلسفة حضورها الواضح في فكر المدافعين عن مدرسة العقل الكلامية، لكنه حضور اداتي. إذ اتجه دارسوا الحكمة العملية وهم في صدد الانتصار لمدرسة المتكلمين إلى استخدام أدوات الفلسفة. وهذا أمر يتجلى بوضوح في النص الثاني الذي تقدم.

النص الثاني هو نص طلاب الحكمة المتعالية (مدرسة صدر الدين الشيرازي)، الطلاب الاوفياء لادوات هذه المدرسة، والاكثر وفاءً لاتجاهات البحث السائدة في علم أصول الفقه. فأنت تلاحظ كيف تمسك بقاعدة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، وببداهة مدركات العقل العملي، وكيف حاول الانقضاض على اتجاه الاعتبار والمواضعة انطلاقاً من فكرة المعقول الثاني ونظرية الانتزاع الفلسفية.

نعود إلى دراسة سروش، هذه الدراسة التي حرصت على عرض نقدي مباشر لنظرية العلاّمة الطباطبائي، أي انك تلمس بوضوح ان الباحث عمد إلى عرض يبرز فيه أساساً ما استهدفه من فجوات في النظرية موضع البحث. وما استهدفه في ملاحظتي لدراسة سروش تحديد المدار والافق الذي يدور فيه الباحث.

في فقرات المقارنة، التي عقدها سروش بين الطباطبائي واتجاهات الغرب تلاحظ حضوراً واضحاً بل أوحد لاتجاه التجريبية الانجليزية هيوم . فنجشتين . آير . مور . بنتام . ... وغياباً ملحوظاً لاتجاهات أساسية في فكر الغرب الحديث، وعلى رأسها النقدية العقلية وفكر فيلسوفها عما نوئيل كَنْت. لم يتعد خيار واتجاه الباحث اطار خيارات الاتجاهات الحاضرة، حيث تعلم على أرضها.

لقد بالغ سروش في توثيق دراسته، وحرص حتى على تسجيل المعادل اللاتيني لاسماء اعلامه التي أتى على ذكرها في تفاصيل البحث. بينا اغفل (فنائي) صاحب النص الثاني عملية توثيق دراسته بشكل غريب. فهو لم يهمل الاشارة إلى مصادر البحث العامة فقط، بل تبنى بعض الافكار المفصلية في تاريخ الحكمة العملية، دون ان ينسبها إلى أصحابها أو يشير إليهم على الاقل؛ وهذا الاغفال لا يمكن اغتفاره لبحث علمي على أي مستوى من المستويات.

لعل هناك من يتساءل عن النصين اللذين ترجمتهما، وهل يمثلان الجدل الراهن في ايران؟ لا أستطيع ان أدعي ان نصين من مختلف النصوص المطروحة يمكنهما ان يمثلان واقع الجدل في أي منازلة فكرية، لكنني أستطيع ان أقول ان النصين يمثلان مساحة كبيرة من تفاصيل الجدل، ويعكسان أهم الملامح التي تحكم عامة الجدل التي يهمنا اماطة اللثام عنها.

للجدل القائم معسكران، معسكر يدافع عن اتجاهات السلف، ويعسكر في محيط علم الكلام بأدوات الفلسفة التقليدية. ومعسكر استوردِ أدواته وجل معطياته من غرب المعمورة. هذه هي

الصورة التي انتهى إليها جدلٌ، فتح الطباطبائي بابه بنقد لاتجاه مدرسة العقل الكلامية، بأدوات وطرق تنتمي إلى التاريخ، ثم عاد الطباطبائي وتلميذه مطهري معه ليغيبا كناقدين لاتجاه العقل الكلامي، فيحل محلهما في حوزة فعاليتهما جيل من المدافعين عن مدرسة العقل الكلامية بسلاح الحكمة العتيدة، هذا الجيل الذي واجه أساساً الاتجاه المتترس بحكمة الغرب الحديثة.

إذن تلخص الموقف: اما بالدفاع عن اتجاهات علم الكلام التي يحتضنها علم أصول الفقه والفقه ويمنحها سطوته، واما بتبني معطيات التجريبية الانجليزية بامتداداتها المعاصرة. وهذا المآل في الحكمة العملية هو قدر الفكر عامة في الشرق العربي الاسلامي، باستثناء اتجاهات التوفيق أو التلفيق، التي سعت اما إلى الوقوف على صخرة التطورات العلمية الحديثة وانجازات الغرب المعاصر وهي ترتدي عقالاً، واما بالوقوف على قاعدة الاصالة مستبدلة العقال بقبعة!

ان هذا المآل هو مكمن أزمة العقل في عالمنا الاسلامي. ان الجدل الراهن حول الحكمة العملية لم يفتح كوة جديدة لرؤية اشكاليات البحث، انما تنقل بين قداسة فكر السلف، الذي يجب الدفاع عنه بشتى الاساليب، وكان على رأسها الافادة من معطيات الحكمة المتعالية، وبين نهائية المعالجات التي جاءت من الغرب، هذه المعالجات التي لا يقر الغربيون أنفسهم بانها نهاية المطاف في البحث عن معالجات لاشكاليات البحث.

حينما تكون للمعرفة حدود معرّفة فهذا يعادل تقريباً سد باب النمو والتقدم، وحصر الجهد المعرفي في حدود الجغرافية، التي فرضت. حيث تحدد الجغرافية هنا زمناً معرفياً، سميته عصر الحواشي، إذ يتحول الجهد المعرفي في أرقى اشكاله إلى تعليقات أو قل اعادة تظهير لما دار على مسرح الحدود النهائية المقدسة أو المرهبة، أي مسرحاً أُغلقت آفاقه.

بينا لا يفترق النمو والرشد المعرفي عن سيادة أفق فسيح، يتيح للجاهدين على طريق المعرفة ان يفتحوا بصائرهم أمام ما فات على اسلافهم، فيفتحوا كوىً جديدة، يبصرون من خلالها الجديد، ويخلقون الفضاء النموذجي لما يتناولونه من أفكار.

ولا يفترق النمو والرشد المعرفي عن جرأة تستند إلى تراث معرفي غني، نعم العقل المستند إلى معرفة، والمسلح بقلب جسور، قادر على ان يفتح شرخاً في الجدار السميك الذي يتشكل بشكل طبيعي، جراء الرهبة، جراء الهالة التي يخلقها الشعور بتفوق المنتجين، ووصولهم إلى نهايات معرفية.

هناك وجه آخر يمكن ملاحظته للجدل الراهن حول الحكمة العملية، يرتبط بمركز انطلاق الفريقين. فالفريق الذي تابع حكمة الغرب استند إلى مركز الانطلاق الذي رسمته الحكمة الغربية الحديثة. فحكمة الغرب عامة انطلقت من التحليل المعرفي لقضايا العقل العملي، بعد

ان قلبت ظهر المجن للميتافيزيقيا ونظرية الوجود. فحتى نظريات فيلسوف العقلية عما نوئيل كَنْت استندت أساساً إلى أدوات التحليل المعرفي، إلى نظرية المعرفة. اما الفريق الذي أراد الباس نظرية العقل الكلامية رداءً فلسفياً فقد تابع درسه لاشكاليات البحث من الانطولوجيا ونظرية الوجود، وحتى العلاّمة الطباطبائي رائد مدرسة الاعتبار والمواضعة والمناهض الفلسفي لنظرية المتكلمين العقليين انطلق في تحليله من التفرقة بين الوجود الحقيقي والوجود الاعتباري.

على ان هناك تمايزاً بين الاتجاهين الرئيسين في الجدل موضع درسنا. ذلك ان الاتجاه الذي اعتمد على معطيات فكر الغرب استند إلى نظريات مؤسسة، وقد توفرت هذه النظريات على الزمن المطلوب لاختمارها، بغض النظر عن سلامة وصحة تلك النظريات. ومن ثم جاء طرح هذا الاتجاه محدد المعالم، عارفاً لما يريده، وما يتوخاه، وما سيتسجل لديه.

بينا بدأ الاتجاه الاخر من نقطة الصفر، ولم يتوفر بعد على الوقت الكافي لكي يؤسس قاعدة محددة المعالم، تتحدد في ضوءها نتائج محاولاته. ومن هنا تلاحظ الهفوات الواضحة، وروح التشبث باللغة الخطابية، والخلط بين ميادين البحث. فمن محاولة الدكتور حائري الشمولية لالغاء كل فكرة اعتبارية، وادخال الاعتبار في صميم الحقيقة الوجودية الواقعية، إلى محاولة مقال أبو القاسم فنائي في الخروج من اشكالية هيوم]الانتقال من الواقع إلى الواجب[بان قول الطبيب (يجب عليك استخدام الدواء س) يرجع في جوهره إلى الجملة الشرطية (إذا أردت الحفاظ على صحتك فعليك باستخدام الدواء س)، ومن ثم فالطبيب يُخبر عن علاقة واقعية بين الصحة واستخدام الدواء س، ومن هنا جاز الانتقال من الواقع إلى الواجب، وأصبح قول الطبيب (يجب عليك استخدام الدواء س) أمراً واقعياً وليس نقلة من الواقع إلى الواجب!!!

وحينما نعطف الحديث على تقويم تفاصيل اتجاهي الجدل الراهن نجد ان الباحث قد اهتم في دراسات سابقة بعرض ونقد معطيات اتجاه العلاّمة الطباطبائي والدكتور مهدي حائري، وهما يمثلان قطبي التعارض في حديهما الاعلى، إذ يمثل العلاّمة مدرسة الاعتبار والمواضعة مع محاولة تأسيس لنظرية الاعتبار عامة، ويمثل الدكتور حائري اتجاه مدرسة العقل الكلامية متسلحة بأدوات الفلسفة مع نزوع جامح لتضيق دائرة الاعتبار وتحويله إلى جزء من هرم الوجود.

مضافاً إلى ان دراستي السابقة وبحوثاً ضمن هذه المجموعة من الدراسات ألقت الضوء على اتجاهات الحكمة الغربية، وعلى وجه الخصوص اتجاهات المدرسة الانجليزية. حيث عرضت وناقشت اتجاه الفلاسفة الوضعيين، وأتت على ذكر نظريات آير ومور وسيرل

واوستن وغيرهم من فلاسفة الاعتبار والمواضعة. واهتمت بدرس مستقل لهوية الاحكام العملية، وهذا الدرس يشكل المنطلق الاساس لنظريات المدرسة المشار إليها.

رغم ذلك أجد هذه الدراسة فرصة لاشباع البحث حول موضوعين رئيسين:

1 . العلاقة بين العلم والاخلاق.

2 . نظرية الانتزاع الفلسفية ومصير الاحكام العملية.

وبهذا نستطيع تقويم اتجاه سروش واتجاه مخالفيه، حيث يتمحور حول الموضوع الاوّل، ونخرج بتصور واضح ومدروس عن جدوى استخدام نظرية الانتزاع الفلسفية في موضوع بحثنا.

1 . العلاقة بين العلم والاخلاق:

استقر الرأي في عامة حكمة الغرب . منذ دافيد هيوم . على التفرقة والفصل الحاسم بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، بين العلم الواقع وبين الاخلاق والقيم، وبين الموجود والواجب. فالواجبات الاخلاقية ليست قضايا تحكي عن واقع موضوعي، يمكننا مراجعته لاكتشاف تطابق هذه القضايا مع ذلك الواقع. بل هي من جنس آخر غير جنس الطبيعة وعالم التكوين.

"وما دامت الاحكام الاخلاقية مختلفة عن أمور الواقع وعن علاقات الافكار معاً بحيث لا يمكن ان تستنتج منهما، ولم يكن في مستطاع العقل ان يحسم المسائل الاخلاقية"(224) ويرى عدد كبير من المفكرين ان الاضافة الاساسية التي أضافها هيوم إلى علم الاخلاق هي: "ان النقلة المنطقية مستحيلة مما هو (كائن) إلى (ما ينبغي ان يكون)، أو من الوصف إلى التقويم"(225).

تابع هذا الاتجاه كثير من حكماء الغرب، واتفقوا على جوهر اشكالية هيوم (استحالة الانتقال من الواقع إلى الواجب وبالعكس، وعدم وجود علاقة منطقية بين الاحكام الواقعية والاحكام القيمية)، رغم تنوع أساليب هؤلاء الحكماء في السير بهذا الاتجاه. والباحث الايراني المعاصر الدكتور عبدالكريم سروش انضم إلى موكب هؤلاء الحكماء. وانتهج أسلوباً من بين الاساليب المتنوعة التي طرحت في أطار هذا الاتجاه. ويمكننا ان نضع وجهة نظر سروش في النقاط التالية، اعتماداً على نصوصه، كما جاءت في دراسته الموسومة (العلم والقيم) وبالفارسية (دانش وارزش)(226):

أ . لا يمكننا ان ننتظر من الاحكام العلمية والفلسفية للطبيعة والتكوين ان تدلنا على ما يجب ان نفعل.

ب . الواقعية لا تعني ان نتعرف على نهج الفطرة أو الطبيعة أو التاريخ لكي نختاره، فهذا هو عين الاخلاق العلمية المتهافتة. بل الواقعية الاخلاقية تعني ان نتعرف على الافعال التي تتعارض مع الفطرة أو الطبيعة والافعال المستحيلة، لكي لا نفكر عبثاً بممارستها وبالامر بها.

جـ . ان الكشوف العلمية لا يمكن اطلاقاً ان تنتج مبادئ أخلاقية، لكن هذه الكشوف يمكن ان تكشف لنا عن المبادئ الاخلاقية المتعذرة عملياً.

د . بمعونة العلم ومعرفة الطبيعة لا يمكن اثبات قاعدة أخلاقية، ولكن يمكن ابطال القاعدة الاخلاقية بمعونة العلم والمعرفة.

هـ . الاخلاقية تستلزم قبول "ما ينبغي" الام والاوّل، حيث لا يستنبط من الواقع، ولا يمكن تفسيره في ضوء الواقع.

لقد أكد سروش ان مصدر الاحكام الاخلاقية يختلف أساساً عن مصدر الاحكام العلمية والمعرفية، لانها أي الاحكام الاخلاقية من جنس الاعتباريات، وهي في جوهرها أوامر وجمل انشائية. لكنه عاد مؤكداً ان الانسان موجود أخلاقي وهذه قاعدة مطلقة، وان القيم الاولية والاساسية الاخلاقية كالعدل والحرية والسعادة والتكامل قيم مطلقة. ثم أكد قائلاً:

"كون الانسان كائناً أخلاقياً لا يعني سوى ان كل عمل إنساني مؤهل للحكم عليه بالحسن والقبح. فاختلاف الافعال الانسانية ليس على غرار اختلاف الحجر والخشب، إذ يتفاوت الحجر عن الخشب تفاوتاً طبيعياً وتكوينياً. لكن تفاوت الافعال الانسانية واختلافها تفاوت قيمي وأخلاقي، وهذا التفاوت هو الذي يضع البعض في زمرة المحسنين والبعض الاخر في زمرة المسيئين.

وهذا هو معنى القاعدة العامة]الانسان كائن أخلاقي[، حيث انها قاعدة عامة مكانياً وزمانياً، ولا تقبل الاستثناء. ولا تصدق هذه القاعدة ما لم يكن الانسان مؤمناً وملتزماً بقيم أخلاقية"(227).

وأخيراً نراه مؤكداً على:

"الادميون . سواء ارتضوا أم لم يرتضوا . يستجيبون لنداء (الواجبات) في حياتهم بحكم الحاجة وتبعاً للظروف وتحت سلطة القوى الداخلية. لكن كل إنسان رشيد يحاسب نفسه باستمرار في لحظات الوعي النادرة، ويطرح عليها الاستفهام: لماذا استجبت لنداء هذا (الواجب) دون غيره؟ ويسعى الادميون برغبة ملحة إلى الوقوف على الامر والواجب الذي يسوغ نفسه بنفسه، فيستريحون من الاستفهام عن مبرر طاعة الامر والامر. ويتساءلون مع أنفسهم يجب علينا ان نرجح طاعة واجب، فهل هذا الواجب مرجح بذاته؟ إذن نحن مضطرون إلى طاعة أوامر آمر، ومن ثم علينا البحث عن آمر لا يمكن ان نقول له ما هو

مسوغ ان تأمر وتحكم؟ آمرٌ وجوده عين أمره، وأمره عين وجوده، ارادته عين ذاته وذاته عين ارادته، طالب بالذات ومطلوب بالذات. يمكن ان تسأل من الجميع لماذا تأمرون، اما بالنسبة له فلا مجال لهذا السؤال.

هذا هو (الواجب) الاعلى، واجب الواجبات ومنبع الاوامر، فهو وحده الذي لا يسأل عن أوامره ولا يطلب تبرير لها...

أي لا يصح ولا يسوغ الاصغاء لا لنداء الفطرة ولا لنداء الوجدان ولا لامر الطبيعة وحكم التاريخ، ما لم يكن هناك أمر أعلى منها وعلى رأسها، ثم يدعو للاصغاء إلى تلك النداءات"(228).

لدينا أسئلة نطرحها على اتجاهات (سروش) قبل ان نعود إلى البحث في العلاقة بين العلم والقيمة. أسئلة نطرحها على الاتجاه الذي اختاره في النصوص الاخيرة، لنرى حجم الانسجام والتوافق بين مجموع مفاصل هذا الاتجاه:

اولاً: كيف يمكننا الجمع بين وسم الاحكام الاخلاقية ومنظومة القيم بانها أحكام اعتبارية وبين حمل سمة الاطلاق والعموم وعدم قابلية الحكم للاستثناء على القيم الاساسية كالعدل والحرية والسعادة والتكامل. ليس هناك من حكم اعتباري في عالم الوجود وهو يأبى عن التقييد والتخصيص، الاعتبار من شأن شرائع الاخلاق ومذاهب الفضيلة، وأحكامها لا يمكن ان تكون واقعية وعملية وتكون في الوقت ذاته أحكاماً مطلقة وعامة ولا تقبل التخصيص.

ثانياً: ما دامت القيم الاخلاقية . كما ذهب سروش وهو على حق في ذلك . تمثل في جوهرها أوامر وواجبات، فما معنى وجوب التكامل والحرية والسعادة والعدل أيضاً؟ ألان التكامل والحرية والسعادة مطالب فطرية وتنسجم مع التكوين والخلقة؟ وهذا يعني عودة سروش إلى المذهب الطبيعي في الاخلاق، وقد أكد تبعاً لهيوم ومور على معارضته لهذا الاتجاه، لانه يربط القيم بالتكوين والاخلاق بالعلم والمعرفة.

والعدل لا يعني سوى (الواجب). فالعدل يتحدد في ضوء مفهوم الواجب، وليس العدل مبدأ متعالياً، انما هو مفهوم لاحق يتحدد في ضوء نظام الواجبات الاخلاقية.

ثالثاً: كيف تكون القاعدة (الانسان كائن أخلاقي) قاعدة مطلقة؟ بينا لا يجد سروش أي مسوغ لطاعة الواجبات الاخلاقية، ما لم تتبع من أوامر الله، الامر الذي تكون ارادته عين ذاته، الامر بالذات والمطلوب بالذات!

ان الحفاظ على اطلاق قاعدة (الانسان كائن أخلاقي) يستدعي الايمان بان كل الادميين يستمدون أخلاقيتهم من الايمان بالله، ومن الاذعان بانه مصدر الواجبات وان طاعة أي أمر أخلاقي تستمد مشروعيتها من استلهام وطاعة الواجبات الالهية!

رابعاً: حقاً هل يتوقف الاستفهام عن مسوغ طاعة الاوامر الالهية بغض النظر عن ادراك العقل للواجبات الاخلاقية؟ هل يمكن طاعة أوامر اله كاذب متجاوز خائن بخيل محتال؟ أنا أعتقد ان طاعة الواجب الالهي تتوقف على مفهوم للالوهية مسبوق بفكرة محددة عن الواجبات الاخلاقية الاساسية، وبحكم توفر الاله على القيم الاخلاقية المترتبة على تلك الواجبات الاخلاقية حق له الطاعة، بوصفه التجسيد الكامل لكل قيم الخير والعدل والواجب.

ان مجرد الايمان بان الله موجود وارادته عين ذاته وأمره عين وجوده لا يسوّغ طاعة أوامره وامتثال نداء واجباته. وحتى الايمان بكونه معشوقاً ومطلوباً بالذات، فهذا الايمان بطبيعته لاحق ومؤسس على حكمة عملية وعقل عملي مدرك للواجبات الاخلاقية. نعم فرحلة العشاق والعرفان الحق لا يتأسس بالطفرة والبداهة، انما هي رحلة مؤسسة لاحقة للعقل العملي وتهذيب السلوك والممارسة القائمة على طاعة الواجبات الاخلاقية. ان ما يبرر عشق الله هو حكمة عملية يتحلى بها العاشق ويجدها أكمل وأعلى في ذات المعشوق.

خامساً: ان أشعرية سروش واستشهاده بالنص في تبرير طاعة الواجب الالهي (لا يُسئل عما يفعل وهم يسألون) تواجه أسئلة محرجة في ضوء ما انتهى إليه الرجل من مواقف في أيامه الاخيرة، مواقف منحازة تماماً للتعددية الدينية والليبرالية المطلقة. لا بد ان يكون الرجل قد أجرى تعديلاً على الافكار التي قدمنا لها، لكنني لم أطلع حتى الان على ما يوثق توقعاتنا، لنحفظ له الانسجام في المواقف.

نعود إلى العلاقة بين العلم والاخلاق، حيث أكد سروش على ان العلم والمعرفة العلمية لا تنتج القاعدة الاخلاقية وليس بوسعها ان تثبت القاعدة الاخلاقية، لكنها تستطيع ابطال القاعدة الاخلاقية، وذلك عبر الكشف عن عدم عملية القاعدة، حيث يستطيع ان يكتشف امكانيات الواقع، ويؤكد انها لا تتيح لهذه القاعدة فرصة الحياة، ومن ثم فالتطورات العلمية وتحولات الواقع عامة تحذف وتشذب القواعد الاخلاقية. والعلم يساهم أيضاً عبر اكتشافاته للواقع ان يحدد للفاعلين خياراتهم العملية دون ان يحدد لهم التكليف والوظيفة العملية.

لايضاح هذه الفكرة نأخذ المثال المتقدم "يجب استخدام الدواء س" حيث ترجع هذه الجملة إلى الشرطية التالية "إذا أردت الحفاظ على صحتك فيجب عليك استخدام الدواء س". الطب يكتشف العلاقة بين الصحة وبين الدواء "س"، ولاجل الحفاظ على الصحة يحدد للادميين

أفضل خيار متاح في ضوء كشوفه. لكن الطبيب لا يستطيع ان يقرر للمريض في ضوء العلاقة بين الصحة وبين الدواء وجوب استخدام الدواء. أي ان الطبيب لا يستطيع ان يقنع أحداً لا يؤمن بوجوب الحفاظ على الصحة بوجوب استخدام الدواء "س".

ان الطب يقوم باكتشاف الواقع وتحديد العلاقة بين ظاهرة السلامة والصحة وبين استخدام "س". لكن الطب لا يستطيع ان يحدد الوظيفة والتكليف. انه يحدد صغريات الحفاظ على الصحة ووسيلة الحفاظ على الصحة. اما وجوب الحفاظ على الصحة فهذا شأن الامر من عقل أو شريعة أو قانون. على ان ننبه إلى أن هناك من يقول . ونحن معه . ان الحفاظ على الصحة ليس حكماً أخلاقياً يستدعي نداءً علوياً من عقل أو تشريع، بل الانسان مدفوع غريزياً للحفاظ على حياته وصحته، ومن ثم لا حاجة للبحث عن حكم العقل، لاثبات هذه الوظيفة الحيوية، التي تقتضيها الحياة البيولوجية.

من هنا يتضح الخطأ الذي وقع فيه أبو القاسم فنائي حيث ذهب قائلاً: "فحينما يقول الطبيب لمريضه: (يجب عليك استعمال الدواء س) يرجع مضمون قوله إلى الجملة (إذا أردت الحفاظ على صحتك عليك باستعمال الدواء س). نلاحظ هنا ان الغاية هي الحفاظ على الصحة ومراجعة المريض إلى الطبيب دليل على ارادته لهذه الغاية. من هنا فالطبيب يخبر عن علاقة وضرورة واقعية، وكلامه يحكي عن واقع يمكن تصديقه أو تكذيبه بالرجوع الى عالم الخارج، فإذا كان استعمال الدواء لا يؤدي إلى الحفاظ على الصحة يصبح كلام الطبيب كاذباً ومخالفاً للواقع".

نلاحظ اولاً: خطأ الربط بين وجوب استعمال الدواء س وبين ارادة الحفاظ على الصحة. إذ الربط في الحقيقة بين حكمين عمليين، وهما وجوب الحفاظ على الصحة ووجوب استعمال الدواء (س). إذ مجرد الرغبة في الحفاظ على الصحة لا تؤدي إلى الحكم بوجوب استعمال الدواء (س).

ثانياً: الطبيب ليس من مهمته كعالم ان يقرر وجوباً عملياً، انما يقرر حكماً تجريبياً مفاده ان الدواء (س) يحفظ الصحة، وحينما ينصح المريض باستخدام الدواء لا يقرر له وظيفة عملية، ما لم يكن المريض معتقداً بكبرى هذه الوظيفة.

ثالثاً: هل يستطيع الطبيب ان يقرر في ضوء الكشوف العلمية وجوب الحفاظ على الصحة؟ من الواضح ان هذا الوجوب ينبع من مصدر آخر غير علم الطب والمعرفة الطبية. نعم الطبيب يستطيع ان يحدد للمريض خياره العملي الامثل في الحفاظ على صحته. ويبقى المريض وأوامر العقل العملي وأحكامه.

حينما نعود إلى المقياس الذي طرحه سروش (العلم لا يثبت الاحكام العملية، بل يمكنه ابطالها) نجد ان هذا المقياس يشبه معيارالتمييز الذي تبناه سروش تبعاً لبوبر في حقل المعرفة العلمية، حيث انها أي المعرفة العلمية لا تتميز عما سواها بقابلية التأييد والاثبات، بل تتميز بان لها قابلية الابطال والتكذيب.

البحث في موضوع المعرفة العلمية يتطلب مجاله المستقل، ولا أظن اننا متفقون مع بوبر في تقويم المعرفة العلمية التجريبية، وفي الغاء قيمة الدليل الاستقرائي معرفياً. وهذا بحث نزمع على وروده في فرصة لاحقة. لكننا في مجال الحكمة العملية نتفق مع الرأي القائل باختلاف نسق الاحكام العملية عن الاحكام النظرية، وباختلاف مصادرومنابع هذه الاحكام.

رغم ذلك نجد ان المعرفة العلمية لا تساهم فقط في حذف الاحكام العملية بمعنى الكشف عن عدم عقلانيتها، لعدم امكانها وتعذر تنفيذها، بل تساهم أيضاً في تأييد وتعزيز الحكم العملي. لان مسيرة العلم طالما عززت أحكاماً عملية، عبر اثبات انسجامها. إذ الواقع هو الحقل الاساسي لاختبار منظومة القيم والاحكام العملية، حيث يتاح رؤية تعايشها.

2 . نظرية الانتزاع الفلسفية ومصير الاحكام العملية:

قبل تحديد الموقف من جدوى توظيف نظرية الانتزاع في حقل الاحكام العملية، علينا ان نلقي الضوء على نظرية الانتزاع ذاتها:

التصورات والمفاهيم التي يتوفر عليها الذهن البشري عالم متنوع. وقد اختلف الفلاسفة منذ عصر اليونان حتى يومنا حول تفسير هذا التنوع. هناك تصورات يقف خلفها واقع حسي، فهي مفاهيم مستقاة من عالم الخارج. ومن ثم تكتسب واقعيتها بحكم تمثيلها للعالم الموضوعي خارج عالم الذهن ومعطياته. لكن هناك مفاهيماً يتعذر ردها لعالم الحس، فهل تدخل في اطار النظام اللغوي ونخرجها من عالم المعرفة الحقيقية أم نضعها في اطار الوجود الذهني وعالم العقل دون ان تكون لها صلة مع العالم الموضوعي، فتكون جزءاً من معطيات العقل وعالم الذهن، أم هناك حيلة لحفظ ارتباطها بعالم الخارج بالشكل الذي تبقى منظومة المعرفة واقعية في الوقت الذي تضم فيه تلك الصور والمفاهيم؟

هذه هي اتجاهات الجدل حول هذا الموضوع كما تنعكس في ضوء دراسات متأخري رجال الحكمة والفلسفة الاسلامية. الحسيون والعقليون والانتزاعيون، أو ما يسمّى بالاسميين والتصوريين ومذهب الانتزاع الذي ينسب إلى الحكماء المسلمين. لكن هناك اتجاهاً آخر ينسب إلى القديس انسلم وهو ما يُدعى بالواقعية، "فالواقعيون وفي مقدمتهم القديس انسلم، يرون ان الاجناس والانواع أشياء موجودة، بل هي كل الاشياء، لانها النماذج الاولى للعالم الحسّي جميعه"(229).

إذا أردنا ان نمرّ على التاريخ نلاحظ ان هناك خلافاً بين الافلاطونية والمشائية حول عالم تقرر الكليات الخمسة. فهل يستطيع الادراك الحسي ان يكون منبع ادراك المعقولات التي تتقرر في عالم الانسان الفعلي، أم ان الادراك الحسي لا يمثل سوى مثير ومنبه للعقل بغية استذكار هذه الحقائق الثابتة في عالم المثل؟ يرى بعض الباحثين(230) ان المشكلة طرحت من جديد في أوّل "ايساغوجي" فرفوريوس، فأثارت جدلاً في العالم المسيحي في العصر الوسيط فكانت الواقعية، وكانت الاسمية التي أنكرت وجود الافكار العامة وكانت التصورية التي أثبتت وجودها في عالم الذهن فحسب.

أما الفلاسفة المسلمون فما هي حقيقة مذهبهم؟ هل أنكروا المثل الافلاطونية، هل قالوا بالتجريد الارسطي، ومتى بدأت فكرة المعقول الثاني؟ أسئلة نتركها لبحث تاريخي معمق، لكن الاتجاه المتداول بين أنصار مدرسة الحكمة المتعالية هو ما يُعرف بنظرية الانتزاع، وهي بدورها تتطلب انتزاعاً عسيراً في مقام تصورها الواضح الشامل.

لا يهمني هنا الدخول في درس وتحقيق حول نظرية الانتزاع، وتطور البحث والخلاف حول تفاصيل هذه النظرية. فهذا ما يستدعي بحثاً موثقاً، ورعاية للامانة العلمية، حيث لم نلمس ذلك في مقال السيد فنائي.

على أي حال سأتابع ما طرحه فنائي بشأن انتزاعية الاحكام الاخلاقية وفق ما جاء في مقاله:

أ . تنتزع الصفات الاخلاقية من بعض الموضوعات بالنظر إلى ذات الموضوع دون قيد أو شرط: (السعادة بالذات أمر مطلوب) (العدل بذاته حسن). والعقل لا يطلب دليلاً بل يدرك توفر الموضوع على الصفة بالبداهة.

يحق لي ان أتساءل عن القضية البديهية، فهل يكون الحكم في القضايا التي يُدعى بداهتها منتزعاً ومعقولاً ثانياً؟ إذا كان الحسن منتزعاً من مفهوم العدل فأي حاجة إلى دعوى البداهة وطلب الدليل؟ الانتزاع يتم في المرحلة التصورية للمعرفة، فما بالنا نتعب أنفسنا بطلب الدليل على اثبات المحمول للموضوع.

ثم لوعدنا إلى المفاهيم الانتزاعية، فأي حكم انتزاعي يمكن حمله على منشأ انتزاعه؟ قالوا ان (إلاّ مكان، والضرورة، والامتناع، والوحدة، والكثرة، والعلية، والفعل، والقوة...) مفاهيم ومعقولات ثانية فلسفية، فهاكم افرضوا أي منشأ لانتزاعها، وجربوا حملها عليه! المرحوم مطهري يؤكد ان المعقول الثاني الفلسفي معنى اسمي ومنشأ انتزاعه معنى حرفي قائم في الخارج(231)، فهل يصح ان يكون الموضوع في القضايا الاخلاقية معنى حرفياً؟!

طبعاً ان الاتجاه الذي نتبناه يؤكد ان (السعادة) مفهوم لا يمكن ان يتخذ أساساً موضوعاً للاحكام الاخلاقية، ومفهوم (العدل) لا يتجاوز مفهوم الواجب إذا أخذناه مجرداً، اما إذا

ربطناه وقيدناه بالعدل الاجتماعي أو القضائي أو الاقتصادي فسوف يصبح مفهوماً نسبياً يتحدد في ضوء نظام الواجبات الاخلاقية التي تتبناه كل جماعة بشكل سابق على نظامها الاقتصادي والاجتماعي والقضائي، الذي يرسم وفق قيمها ومثلها، التي تتحدد بدورها على أساس مما تتبناه مما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله في هذه الحقول.

ب . بعض الموضوعات الاخلاقية يتطلب انتزاع الصفات الاخلاقية منها إلى حيثيات سلبية... السعادة الدنيوية والصدق... هذه الموضوعات تتصف بالحسن بشرط عدم تعارضها مع قواعد أخلاقية أهم منها.

نلاحظ: ان السعادة الدنيوية (الرفاه) والصدق بلحاظ الذات ينتزع العقل منهما الحسن والمطلوبية . حسب ما جاء في مقال فنائي . وذلك عبر الشهود العقلاني وبلا حاجة إلى استدلال. لكن هذا الانتزاع سرعان ما يتحول إلى انتزاع آخر عبر تعارض هذه الاحكام مع قواعد أخلاقية أهم منها، وهذه القواعد . حسب فنائي . قد تدرك بالبداهة أو تعرف بالاستدلال.

وهنا أسجل النقاط التالية:

1) متى يتم التعارض بين القواعد الاخلاقية؟ القواعد الاخلاقية في عالم البداهة والشهود العقلاني لا تتعارض على الاطلاق، عالم العقل المحض المجرد عن ملابسات عالم الخارج عالم تتعايش فيه الاحكام الاخلاقية بسلام ووئام. انما ينشأ التعارض جراء ملاحظة الافعال وأحكامها في عالم الخارج، أي بعد أخذ القواعد الاخلاقية كأحكام للتشريع وقوانين لمذهب الفضيلة والسلوك التفصيلي. ومن هنا نستبعد تماماً ادراك القاعدة الاخلاقية المعارضة لاحكام الواجب البديهي ادراكاً بديهياً.

2) من قال ان الرفاه المادي مطلوب ببداهة العقل؟ الرفاه المادي يرتبط تحديد مفهومه بالمستوى الثقافي للاجتماع الانساني، وإذا ربطناه باللذة والمنفعة يصبح الرفاه المادي مطلوباً غريزياً، خارج عن دائرة الواجبات الاخلاقية، بل تسعى المذاهب الاخلاقية جميعها لوضع الاحكام التي تضبط الدوافع الغريزية، كل حسب رؤيته.

جـ . بعض الموضوعات الاخلاقية يتوقف اتصافها بالصفات الاخلاقية على عروض جهات مصححة.

نلاحظ: ان أي فعل من الافعال حينما يتوقف حمل الحكم العملي عليه إلى لحاظ جهة يفضي إلى توقف أخلاقية الحكم عل هذا الفعل على طبيعة الجهة الملحوظة في اطلاق هذا الحكم. أي ان هذا الحكم سوف يخرج من دائرة المبادئ الاساسية للاخلاق، بينا الذي يقرر اخلاقية الحكم هو المبادئ الاخلاقية. أي ان توقف أخلاقية الفعل على جهة أو اعتبار يلازم جزئية الحكم الاخلاقي، وعدم عمومه واطلاقه، وبهذا لا يكون حكماً أساسياً عقلياً.

د . أكد فنائي على ان الحسن والقبح الشرعيين ينتزعان من موضوع الحكم الشرعي بلحاظ الاحكام الشرعية.

وسؤالنا هنا يتركز على ملاحظة عامة لا تقتصر على الفقرة اعلاه: ما المعني بالحسن والقبح؟ هل يراد منه في حقل الاخلاق أمراً آخر غير ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله؟ ثم لو ذهبنا إلى ان الحسن صفة تلحق الفعل فلِمَ لا يكون الامر الشرعي والنهي الشرعي هو أساس اطلاق هذه الصفة على مواضيع الاحكام العملية. أي ان الامر والنهي الشرعيين يستخلص منهما حسناً وقبحاً، وسوف يكون الحسن والقبح هنا معادلاً للمصلحة والمفسدة، انطلاقاً من القاعدة العامة في الاحكام العقلائية، حيث تسن هذه الاحكام لمصالح ومفاسد يتوخاها المشرع، ففي ضوء الحكم العقلائي من أمر أو نهي نستكشف وجود مصلحة تترتب على الفعل المأمور به.

ثم كيف يمكن ان يكون الحسن والقبح الشرعيين مفاهيماً منتزعة من موضوع الاحكام الشرعية، ومواضيع هذه الاحكام غالباً ما تكون مواضيع اعتبارية؟ بينا نحن نتحدث عن انتزاع الصفات الواقعية الحقيقية. فما يترتب على المواضيع الاعتبارية من صفات في ضوء الامر والنهي بها لا يمكن ان يكون معقولاً ثانياً ينتزعه العقل من مفهوم عام هو معقول أوّل، ويلزم من فرض تحققه تسلسلاً!

وأخيراً: توخى فنائي من كل ما ورد في مقاله إلى اثبات واقعية الصفات والاحكام الاخلاقية، لكي يخلص إلى اثبات الارتباط الحقيقي بين قضايا العلم الواقعية، وبين الاخلاق والاحكام الاخلاقية، بين الواجب والواقع. نحاول هنا القاء الضوء ضمن نقاط على طريقته في استخلاص النتيجة المتقدمة:

1 . في ضوء التمييز بين الاحكام الاخلاقية الانشائية والاحكام الاخلاقية الخبرية يؤكد ان هناك ارتباطاً غير مباشر بين الاحكام الانشائية وبين أحكام الواقع ومبادئ الاخلاق.

اما كيف يتم ذلك؟ بالنسبة لاحكام الواقع يقول: "ومن الشروط غير الاخلاقية القدرة والاختيار في انتخاب الفاعل للفعل والترك، وعلى هذا الاساس لو ثبت علمياً ان الفرد غير قادر تكوينياً على انجاز فعل ما فسوف نستنتج من هذه المقدمة العلمية ان هذا الفرد غير مشمول بالامر والنهي الاخلاقيين".

نلاحظ: ان هذا الكلام يقوم على أساس القول بان القدرة على الفعل شرط لاخلاقية صدور الامر والنهي الاخلاقيين. بينا ان مصب البحث عن تحديد العلاقة بين الامر والنهي الاخلاقيين وبين الواقع. اما علاقة القدرة وحرية الارادة بالواجبات الاخلاقية فلا تتوقف على أحكام الواقع، بل هي علاقة جوهرية قائمة في ذات الواجبات الاخلاقية، الواجب الاخلاقي لا يمكن ثبوته لا في عالم الواقع أو الذهن ما لم تفترض ارادة حرة.

أضف إلى ذلك ان صدور الاوامر والنواهي الاخلاقية وتوجيهها إلى غير القادر لا يفضي إلى الحكم بان اصدار مثل هذه الاوامر عمل غير أخلاقي بل لا يتعدى ان يكون عملاً غير عقلائي ومنافياً لحكمة التدبير.

ولو سلمنا بان العقل يحكم بقبح تكليف العاجز، أي ينهى عن هذا التكليف، وان لدينا مقياساً أخلاقياً لاصدار الاوامر والنواهي. فهل ترتبط الاحكام الاخلاقية بالاحكام العلمية الواقعية حينما تكتشف ان الفعل س غير مقدور؟

ان نفي ارتباط الاخلاق بالعلم يعني ان العلم والمعرفة العلمية لا تنتج مقياساً أخلاقياً، ان التطور التقني لا يحدد لنا مقياس العدالة وأسس المساواة وغيرها من القيم الاخلاقية، ان الاخلاق وما ينبغي فعله ليست خاضعة لمتطلبات التكوين والغريزة. هذا هو المنفي، اما إذا اكتشف العلم ان (س) غير مقدور، فلا نستطيع اخراج الامر بـ (س) من دائرة الاحكام الاخلاقية ما لم نتوفر على مقياس يقول ان الامر بغير المقدور لا ينبغي فعله، وعندئذ نقول: (س) غير مقدور وكل غير مقدور يقبح الامر به، إذن (س) يقبح الامر به. وهذا تطبيق للقاعدة الاخلاقية على مصداقها. ولا ينفي أحد هذا اللون من الارتباط بين العلم والواقع، بين الاخلاق والمنطق. ان تطبيق القواعد الاخلاقية على مصاديقها ليس شأناً من شؤون العقل العملي، بل هو نشاط عقلي نظري، ولا يمكن لاحد أن يدّعي أن تطبيق الكبرى الاخلاقية على مصداقها يفضي إلى علاقة استنتاجية بين الاخلاق والعلم.

2 . أعاد فنائي البحث حول انشائية أو اخبارية الاحكام الاخلاقية، وأكد ان الاحكام الاخلاقية الاخبارية ترتبط بالواقع ارتباطاً منطقياً،

ويصح استنتاج بعضها من البعض. ويضرب مثالاً قائلاً: "ان حسن وقبح ووجوب وحظر بعض الافعال يرتهن بالنتائج والمصالح والمفاسد المترتبة على الفعل، وعن طريق هذه النتائج يمكن اثبات أو ابطال الحسن والقبح والوجوب والحظر، وحيث ان العبارات التي توضح نتائج الفعل قضايا علمية أو فلسفية يكون اثبات وابطال الصفات الاخلاقية عن طريق نتائج الفعل معادلاً للارتباط المنطقي بين الاخلاق والعلم والفلسفة، رغم ضرورة اثبات أخلاقية النتائج".

نلاحظ:

أ . نحن لا نؤمن بان المبادئ والاحكام العقلية العملية ترتبط بالمصلحة والمفسدة. فالمصالح والمفاسد مدركات بعدية تتحدد وفق مقاييس الضرر والنفع، وهي مقولات من عالم آخر غير عالم القيم الاخلاقية.

ب . أكد فنائي على ضرورة اثبات أخلاقية النتائج. أي اثبات اتصاف المصالح والمفاسد المترتبة على الافعال بانها أخلاقية، أي انها مطلوبة أخلاقاً، وتخضع لمقاييس الواجب. وهذا

يعني من وجهة نظرنا عدم امكان قيام الاخلاق والاوامر الاخلاقية على أساس المصالح والمفاسد، لان المقاييس والاحكام الاخلاقية تحدد لنا ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي بغض النظر عما نكتشفه من منافع ومغانم وخسارات ومخاطر في الافعال.

حـ . ان العبارات التي تثبت أو تبطل الصفات الاخلاقية في الافعال إخبارية دون شك، واخبارية هذه العبارات لا ينتج اخبارية الاحكام الاخلاقية، ومن ثم تتعذر الرابطه المنطقية، التي اتعب الباحث المحترم نفسه في اثباتها.

الهوامش

(1) الشفاء، ابن سينا، المنطق ح 3، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، المطبعة الاميرية بالقاهرة 1956، ص 65 ـ 66.

(2) الفيلسوف نصير الدين الطوسي، الدكتور عبد الامير الاعسم، ص 31، دار الاندلس، ط 2، 1980.

(3) الفيلسوف نصير الدين الطوسي، الدكتور عبد الامير الاعسم، ص 54.

(4) نفس المصدر، ص 139.

(5) الفيلسوف نصير الدين الطوسي، الدكتور عبد الامير الاعسم، ص 147.

(6) نفس المصدر، ص 153.

(7) الاشارات والتنبهات، ج 1، ص 221.

(8) هذه أمثلة الطوسي في ذيل النص المتقدم.

(9) نفس المصدر السابق، ص 331، 332.

(10) الاشارات والتنبيهات، ج 3، ص 143.

(11) الاشارات والتنبيهات، ج 3، ص 144.

(12) نفس المصدر، ص 149.

(13) الاشارات والتنبيهات، ج 3، ص 150 ـ 151.

(14) الاشارات والتنبيهات، ج 3، ص 321.

(15) نفس المصدر، ص 323.

(16) الاشارات والتنبيهات، ج 3، ص 323 ـ 324.

(17) وهنا يصح لنا ان نستفهم: إذا كانت مقدمات استدلال الحكما تعتمد الاستقراء وتتبع الاستخدام اللغوي للفظ "الشر"، وهو استقراء ناقص على كل حال، فهل يقوم هذا الاستدلال على قاعدة برهانية؟ لما كانت مقدمات الاستدلال استقرائية فهل تنتج حكماً برهانياً ضرورياً؟

(18) المصدر السابق، ص 322.

(19) المصدر السابق، ص 322 ـ 323.

(20) المصدر السابق، ص 323.

(21) لكنه يصرح في موضع سابق: (ان الحسن العقلي مقول على معان: كون الشيء صفة كمال، وملايما للطبع، ومقتضياً للمدح. والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها، اما بالاولين فظاهر، واما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح، ورذايلها مقتضية للذم). المصدر السابق، ص 146 ومن الواضح ـ رغم تعارض نصي قطب الدين الرازي ـ ان الفلاسفة لا يقرون بان فضائل الاخلاق تقتضي المدح بحكم العقل الاولي، ولا بحكم البرهان.

(22) المصدر السابق، ص 323.
(23) المصدر السابق، ص 330.
(24) راجع ص 330 . 331، من المصدر السابق.
(25) نفس المصدر، ص 333.
(26) نفس المصدر، ص 371.
(27) المصدر السابق، ص 371 . 373.
(28) المصدر السابق، ص 371 . 373.
(29) المصدر السابق، ص 373.
(30) المصدر السابق، ص 374.
(31) المصدر السابق، ص 374.
(32) المصدر السابق، ص 374.
(33) المصدر السابق، ح 1، ص 2.
(34) المصدر السابق، ج 2، ص 1.
(35) أخلاق ناصري، خواجه نصير الدين الطوسي، تصحيح وتقيح مجتبى مينوي، علي رضا حيدري، الطبعة الفارسية، طهران . انتشارات خوارزمي، ط 4، ص 43.
(36) تلخيص المحصل، ص 339.
(37) نفس المصدر، ص 340.
(38) نفس المصدر، ص 344.
(39) نفس المصدر، ص 344.
(40) المصدر السابق، ص 344.
(41) نفس المصدر.
(42) نفس المصدر.
(43) المصدر الساق، ص 346.
(44) المصدر السابق، ص 310.
(45) الجوهر النضيد، نصير الدين الطوسي، العلاّمة الحلي، الطبقة الحجرية، طهران، ص 198.
(46) كاوشهاى عقل عملى، دكتر مهدي حائري يزدي، طهران . مؤسسة مطالعات تحقيقات فرهنگى، ص 228 . 229.
(47) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلاّمة الحلي، منشورات مكتبة مصطفوي، قم، ص 235.

(48) شرح تجريد الاعتقاد، علاء الدين علي بن محمد القوشجي، الطبعة الحجرية، ص 337.

(49) قواعد العقائد، ص 452.

(50) نفس المصدر، ص 329.

(51) وأشار أيضاً إلى بحث حيوي يدخل في صميم الجدل المعاصر حول قضايا أو أحكام العقل العملي. فقد أكد ان الكمال والنقص أمور ثابتة للصفات في نفسها، أي انها مفاهيم حقيقة تدخل في نسيج الوجود الواقعي، وان ملائمة الغرض ومنافرته قد تستبدل بالمصلحة والمفسده، والحسن والقبح بهذا المفهوم أمر نسبي يخضع لقواعد الاعتبار.

(52) المصدر السابق، ص 236.

(53) المصدر السابق، ص 236 ـ 237.

(54) المواقف في علم الكلام، عضد الدين الايجي، عالم الكتب بيروت، ص 324.

(55) نقد المحصل، نصير الدين الطوسي، طهران مؤسسة مكس جيل، ص 339.

(56) شرح الاصول الخمسة، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، حققه د ـ عبد الكريم عثمان، ط 2، 1988، مصر مكتبة وهبه، ص 302.

(57) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبي الحسن عبد الجبار، تحقيق محمد علي النجار، عبد الحليم النجار، القاهرة 1965، ح 11، ص 317.

(58) المصدر السابق، ص 237.

(59) النجاة، ابن سينا، جامعة طهران، ص 554.

(60) نفس المصدر، ص 675 ـ 676.

(61) نفس المصدر، ص 675 ـ 676.

(62) نفس المصدر، ص 677.

(63) وبغض النظر عن الموقف من تقسيم قوى النفس الانسانية، أو بغض النظر عن مدى جدوى وسلامة منهج المشاء والحكمة العتيدة في دراسة النفس الانسانية.

(64) الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح الطوسي وشرحه للرازي، ج 3، دفتر نشر كتاب، ص 331 ـ 332.

(65) كشف المراد، ص 12.

(66) كشف المراد، ص 12.

(67) نقد المحصل، ص 345.

(68) المواقف، ص 313.

(69) كشف المراد: ص 249.

(70) نفس المصدر، ص 249 ـ 250.

(71) الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم 1411 هـ، ص 110.
(72) نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، الدكتور عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، 1971، ص 18 ـ 33.
(73) كشف المراد، ص 252.
(74) نظرية التكليف، عبد الكريم عثمان ص 308. نقلاً عن المحيط.
(75) الذخيرة، ص 106.
(76) مناهج اليقين، العلاّمة الحلي، تحقيق محمد رضا الانصاري، 1416 هـ، ص 249.
(77) ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، جمال الدين مقداد السيوري، تحقيق السيد مهدي الرجائي، 1405 هـ، ص 274.
(78) كشف المراد، ص 254.
(79) نظرية التكليف، ص 389. نقلاً عن المغني، ح 13، ص 93.
(80) المصدر السابق، ص 396. نقلاً عن المغني ح 13، ص 7، ص 200.
(81) مناهج اليقين، ص 262.
(82) اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، المقداد السيوري، تحقيق السيد محمد علي القاضي، تبريز إيران 1396 هـ، ص 164.
(83) الاشارات، ح 3 ص 374.
(84) الذخيرة، ص 209.
(85) كشف المراد، ص 329.
(86) أوائل المقالات، الشيخ المفيد، جامعة طهران، 1413 هـ، ص 91.
(87) كشف المراد، ص 323 ـ 324.
(88) كشف المراد، ص 324.
(89) الاسس العقلية، السيد عمار أبو رغيف، ح 2، ص 127.
(90) الذخيرة، ص 298.
(91) الذخيرة، ص 278.
(92) الذخيرة، ص 298.
(93) الارشاد، الجويني، ص 392 نقلاً عن نظرية التكليف، ص 502.
(94) المصدر السابق، ص 503.
(95) كشف المراد، ص 329.
(96) سورة الذاريات، آية 56.

(97) على ان هناك رأياً مطروحاً في جدل المتقدمين يقول: ان جذور مدرسة العقل تمتد إلى أعماق الحكمة الهندية. وهو رأي سجله خصوم جهم ابن صفوان.

(98) الاشارات والتنبيهات، ح 1 ص 2 . 3.

(99) الاسس العقلية، السيد عمار أبو رغيف، ح 1، ص 186، دار الثقلين، بيروت، لبنان، ط 1، 1997.

(100) الكشف عن مناهج الادلة، ابن رشد، ص 194 . 198 مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 19.

(101) الشفاء، الالهيات، ص 419، القاهرة 1960، تحقيق الاب قنواتي، وسعيد زايد.

(102) نفس المصدر، ص 368.

(103) مقاصد الفلاسفة، الامام الغزالي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف 1961 بمصر، ص 106.

(104) الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دكتور أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، ط 3 1992، ص 19 . 20، نقلاً عن سانتهلير في مقدّمة الترجمة للاخلاق النيقوماخية.

(105) الاخلاق عند كَنْت، عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات . الكويت، ص 38.

(106) الشفاء، المنطق، ح 3، الجدل، ص 39.

(107) الجوهر النضيد، نصير الدين الطوسي، شرح العلاّمة الحلي، الطبعة الحجرية، ص 199.

(108) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة عمار أبو رغيف ح 1، ص 512. مؤسسة أم القرى، 1418 هـ .

(109) ح 1، ص 193.

(110) اعتمدت أساساً في توثيق اتجاهات (جون ماكي) على كتاب: الاخلاق والعقل، للدكتور عادل ضاهر، دار الشروق، عمان 1990.

(111) الاخلاق والعقل، ص 128.

(112) الاخلاق والعقل، عادل ظاهر، ص 322.

(113) المصدر السابق، ص 329.

(114) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي ابن الحسن عبد الجبار، ح 6، ص 65.

(115) بحوث في علم الاصول، السيد محمد باقر الصدر، ح 4، ص 45.

(116) عنيت السيد محمد الروحاني(رحمه الله).

(117) قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، ص 453، مطبوع ضمن تلخيص المحصل، الناشر جامعة طهران، تحقيق عبد الله نوراني.

(118) الشفاء، المنطق، البرهان، ج 23 ص 66.

(119) الشفاء، المنطق، الجدل، ج 3 ص 39.

(120) الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، المنطق، ص 220.

(121) نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمّد حسين الغروي الاصفهاني، انتشارات مهدوي، مج 2، ص 8 .

(122) أصول الفقه، محمّد رضا المظفر، ج 1 ص 225.

(123) بحوث في علم الاصول، المجلد 4، ص 45.

(124) المصدر نفسه، ص 47.

(125) بحوث في علم الاصول، ج 4، ص 137.

(126) المصدر، نفسه ص 138.

(127) نقلاً عن الاخلاق النظرية، الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط 2: 1976 م، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 63.

(128) مباحث الاصول، ج 1، ق 2، ص 544 ـ 555.

(129) راجع الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق.

راجعها وأشرف عليها الدكتور زكي نجيب محمود، ص 35.

(130) مباحث الاصول، ج 1، ق 2، ص 538 ـ 530.

(131) هذا الخيار هو ما تبناه أيضاً الدكتور مهدي حائري في دراسته (نقد وتحلل العقل العملي) التي جاءت بالفارسية تحت عنوان (كاوشهاي عقل عملي). وقد تعرضنا لاتجاهات الحائري بالتفصيل في دراستنا (المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه).

(132) على أن هذه المصادرة أضحت أساساً من الاسس التي اعتمدها في بعض الابحاث العقلية النظرية، وسمعتها منه أوّل مرة في الايام الاولى لحضوري درسه في بحث "الضد" وسألته بعد نهاية البحث سؤالاً في جرأة قلت له سيدنا من أين لك هذه القاعدة؟ فتبسم ضاحكاً وأجابني أن بذورها موجودة في فكر (الشيخ العراقي).

(133) راجع: الاسس المنطقية للاستقراء، محمّد باقر الصدر، ص 474 ـ 476.

(134) راجع: بحوث في علم الاصول، ج 4، ص 138.

(135) راجع: الاخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي، ص 185 ـ 186.

(136) بحوث في علم الاصول، ج 4، ص 138.

(137) راجع: مباحث الاصول، ج 1، ق 2، ص 553 ـ 554.

(138) مباحث الاصول، ج 1، ق 2، ص 517.

(139) بحوث في علم الاصول، ج 4، ص 41.

(140) وإلاّ لو كان واجباً عينياً فسوف تتحول الارض إلى جحيم لمن خالف أحكام العقل العملي، ولكان ويل العقاب أكبر بما لا يتناهى من قبح المخالفة!

(141) مباحث الاصول، ق 2، ج 1، ص 536. هامش (1).

(142) المصدر السابق، ص 557، هامش (1).

(143) إن فكرة إستحقاق العقاب والثواب مبدأ من المبادئ التي استخدمتها الشريعة الاسلاميّة كحدٍّ فاصل يميز بين الاحكام. فالله تعالى يثبت له حقّ عقاب من ارتكب معصيته؛ ليكون هذا العقاب دلالة على التحريم الشرعي وحدّاً فاصلاً بين المكروه والمحرم، فهنا الوعيد. ويتعهد لمن اطاع وانقاد لاوامره بالثواب والمكافأة فيكون له حقّ عند الله. وليست هناك أي مفارقة في ظل هذا المبدإ الاجرائي التشريعي.

(144) دستور الاخلاق في القرآن، دكتور محمّد درّاز، تعريب دكتور عبد الصبور شاهين، ص 339 ـ 340.

على أن أنوه هنا بعد أن نوهت قبل اكثر من جيلين بالدكتور "درّاز" هذا الراحل العظيم في أفقه وروحه، وأنا اعده أحد أهم المؤسسيين في تاريخ فكرنا الاسلامي الحديث، أضعه في صف الكبار من أمثال استاذنا الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، قد افدت من روحه وافقه، وان اختلفت معه في السياق وفي كثير من تفاصيل البحث أيضاً، وطبيعي ذلك لاننا من مدرستين مختلفتين.

(145) راجع: فرائد الاصول، الشيخ الانصاري.

(146) راجع؛ كفاية الاصول، الخراساني، ج 2 ص 8 ، المكتبة العلمية الاسلامية، تهران.

(147) بحوث في علم الاصول، ج 4، ص 28 ـ 29.

(148) المصدر، نفسه ص 29 ـ 31.

(149) مباحث الاصول، ح 1، ق 2، ص 223.

(150) مباحث الاصول، ج 1، ق 2، ص 232.

(151) بحوث في علم الاصول، ج 4، ص 42.

(152) المصدر، نفسه ص 41.

(153) المصدر السابق، ص 42.

(154) المصدر السابق، هامش ص 43.

(155) المصدر السابق، هامش ص 43.

(156) سورة الاسراء، الاية 85 .

(157) قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، ص 453، مطبوع ضمن تلخيص المحصل، جامعة طهران، تحقيق: عبد الله نوراني.

(158) الاسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ط 4، دار التعارف بيروت، ص 356.

(159) قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، ص 453.

(160) الشفاء، المنطق، البرهان. ج 3، ص 66.

(161) بحوث في علم الاصول، ج 4 ص 41.

(162) المصدر نفسه، ج 4، ص 138.

(163) دستور الاخلاق في القرآن، الدكتور محمد عبد الله دراز، ترجمة: الدكتور عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، ص 99.

(164) الاخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي، ص 82.

(165) منطق أرسطو، ج 2، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص 348.

(166) الاخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي، ص 186.

(167) بحوث في الاصول، ص 17 مؤسسة النشر الاسلامي، قم 1409 هـ.

(168) المصدر السابق: ص 19.

(169) بحوث في علم الاصول، م 4 ص 28 ـ 29.

(170) مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ج 1 ـ ص 7.

(171) نفس المصدر.

(172) المصدر نفسه، ص 9.

(173) التنقيح ـ الاجتهاد والتقليد، تقرير لبحث السيد الخوئي، ميرزا علي الغروي، ص 12.

(174) المصدر نفسه، ص 68.

(175) المصدر نفسه، ص 68 ـ 69.

(176) المصدر نفسه، ص 19.

(177) نفس المصدر، ص 19.

(178) نفس المصدر، ص 63.

(179) نفس المصدر، ص 75.

(180) الصدر نفسه، ص 75.

(181) نفس المصدر ص 84.

(182) مستمسك العروة الوثقى: ص 40 ـ 41.

(183) التنقيح: ص 18.

(184) نفس المصدر ص 83.

(185) نفس المصدر، ص 83 ـ 84.

(186) التنقيح، ص 83.

(187) التنقيح: ص 65.

(188) على ان نص سروش يمثل في أصله محاضرة القاها بمناسبة الذكرى السنوية لوفاة العلاّمة، ونشرت ضمن مجموعة ابحاث في كتاب "تفرّج صنع".

(189) بحث في مجلة "نقد ونظر" الفارسية، العدد 13 ـ 14.

(190) وعلى حد تعبير مولوي:

بر سر هر ريش جمع آمد مگس   تا نبيند قبح ريش خويش كس

آن مگس انديشه ها وآن مال تو   ريش تو آن ظلمت احوال تو

يجتمع الذباب على اللحى   ليغفل الانسان عن مشاهدة قبح لحيته

والذباب هو الافكار وهي ملكك   أما لحيتك فهي ظلمات باطنك

(191) أصول الفلسفة المنهج الواقعي: ح 2، ص 199.

(192) وعلى حدّ تعبير جلال الدين الرومي (مولوي):

عقل ضد شهوت است اى بهلوان   آنكه شهوت مى تند عقلش مخوان

أي: العقل ضد الشهوة أيها البطل وما تنسجه الشهوة لا تعده عقلاً.

يحسن الالتفات هنا إلى الشبه الكبير بين مقولة العلاّمة الطباطبائي هنا وآراء هيوم. أشار هيوم في كتاب العواطف الواضحة إلى مقولة الفلاسفة والاخلاقيين بشأن الصراع بين العاطفة والعقل، وأكد ان هذة المقولة التي تكررت كثيراً واهية ولا دليل عليها. وليست هناك أيّة علاقة تضاد وتدافع بين القوة المدركة والقوة المحركة. بل إذا كانت هناك رابطة بينهما فهي ان العقل عبد مطيع للعواطف. وأساساً كيف يمكن التخاصم بين القوة التي عملها الكشف بل عين الكشف والحكاية، والقوة التي هي عين الواقع الخارجي؟ كما ان التخاصم ممتنع بين المرئيات والمسموعات.

لاحظ: Atratise of human Nature, D. Hume, book ii, passions, section

3، (PP 460 (Penguin books 1969 – 465.

(193) لاحظ: ذكرى الشهيد مطهري: ج 1، "الخلود والاخلاق"، اشراف عبد الكريم سروش، عام 1360 هجري شمسي.

(194) "فلله سبحانه في خلقه وأمره أغراض، وان كان لا يستكمل بأغراض أفعاله كما نستكمل نحن بأغراض أفعالنا لكنه سبحانه لا يتأثر باغراضه. وبعبارة أخرى الحكم والمصالح لا تؤثر فيه تعالى كما ان مصلحة الفعل تؤثر فينا فيبعثنا تعقلها نحو الفعل ونرجح الفعل على الترك، فانه سبحانه هو القاهر غير المقهور، والغالب غير المغلوب، يملك كل شيء ولا يملكه شيء، ويحكم كل شيء ولا يحكم عليه شيء، ولم يكن له شريك في الملك ولا ولي من الذل،

فلا يكون تعالى محكوماً بعقل بل هو الذي يهدي العقل إلى ما يعقله، ولا تضطره مصلحة إلى فعل ولا مفسدة إلى ترك بل هو الهادي لهما إلى ما توجبانه.

فالغرض والمصلحة منتزعة من مقام فعله بمعنى ان فعله يتوقف على المصلحة لكنها لا تحكم في ذاته تعالى ولا تضطره إلى الفعل، فكما انه تعالى إذا خلق شيئاً وقال له: كن فكان كزيد مثلاً انتزع العقل من العين الخارجية نفسها انها ايجاد من الله تعالى ووجود لزيد وحكم بان وجوده يتوقف على ايجاده، كذلك ينتزع العقل من فعله تعالى بالنظر إلى ما أشرنا إليه من صفاته العليا انه فعله وانه ذو مصلحة مقصودة ثم يحكم بان تحقق الفعل يتوقف على كونه ذا مصلحة.

فهذا هو الذي يعطيه التدبر في كلامه تعالى في كون أفعاله مشتملة على الحكم والمصالح متوقفة على الاغراض، والمتحصل من ذلك ان له تعالى في أفعاله أغراضاً لكنها راجعة إلى خلقه دونه.

وملخصه ان غرضه في فعله يفارق اغراضنا في أفعالنا من وجهين: أحدهما انه تعالى لا يستكمل باغراض أفعاله وغاياتها بخلافنا معاشر ذوي الشعور والارادة من الانسان وسائر الحيوان، وثانيهما ان المصلحة والمفسدة لا تحكمان فيه تعالى بخلاف غيره.

واما النزاع المعروف بين الاشاعرة والمعتزلة في ان أفعال الله معللة بالاغراض أم لا؟ بمعنى انه تعالى هل هو محكوم بالمصلحة الواقعية في فعله بحيث ان المصلحة ترجح له الفعل على الترك ولولاها لم يكن له ليفعل؟ أو انه لا غاية له في فعله وانما يفعل بارادة جزافية من غير غرض؟

فذلك مما لا يهدي إلى شيء من طرفيه النظر المستوفى والحق خلاف القولين جميعاً، وهو أمر بين الامرين كما أشرنا إليه". الميزان: ج 12 ص 5 ـ 7. الطبعة الثانية 1392 هـ.

195 - Undefinable.

196 - Unanaly zable.

فيلسوف انجليزي معاصر، أستاذ راسل.

197 - G. E. Moore.

198 - Principia ethica.

199 - naturalistic fall acy.

200 - Objective.

201 - O.Ross.

202 - Intuilionsim.

203 - Bentham.

204 - Mill.

205 - utilitarianism.

206 - Verifiable.

207 - Pseudo proposition.

208 - A . J. Ayer.

209 - Avowal.

210 - emotivism.

211 - Cognitive content.

212 - behaviourism.

213 - Wittgcnstein.

214 - Philosophical. Investigations.

215 - Picture theory.

216 - game.

217 - J. Austin.

(218) ترك اوستن اصطلاح (Performative propositions) واستخدم بدلاً عنه illocutionary force)و(Perluctionary foree. ولاجل الايضاح لاحظ كتاب سرل (Speech Acts)، وكتاب اوستن نفسه، الذي دونه سرل: (How to Do things withwords (cambridge, Mass, 1962).

219 - Speech Acts.

220 - fact.

221 - institutional.

222 - institution.

(223) لاجل الاطلاع راجع:

How to drive ouyht froms, Theories of Ethics, J. R. searl. (Ovp, 1977) pp lil - 114. The Promisiny Game, RM. Hare, (Oup) pp 115 - 127.

(224) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها إلى العربية فؤاد كامل وآخرون، ص 532.

(225) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها إلى العربية فؤاد كامل وآخرون، ص 532.

(226) ص 290، الطبعة الثامنة، 1361 هـ . ش، انتشارات ياران.

(227) نفس المصدر، ص 305.

(228) نفس المصدر، ص 310 ـ 311.

(229) مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور، الشفاء، المنطق 1، ابن سينا، نشر ادارة المعارف المصرية ص 63.

(230) المصدر السابق.

(231) شرح منظومة ح 3، انتشارات حكمت، ص 319.



قراءات في حكمة الغرب الحديثة

ولتر ستيس واشكاليات الحكمة العملية

عمار ابو رغيف

اثار الفيلسوف الامريكي ولتر ستيس في الفصل الحادي عشر من كتابه (الدين والعقل الحديث) مجموعة اشكاليات جاءت تحت عنوان (مشكلة الاخلاق). وسوف اتابع هذه الاشكاليات حسب تسلسلها متابعة نقدية، لنتعرف على لون فكري خاص،سنخلص إلى سماته بعد استيفاء فقرات البحث.

الحتمية وحرية الارادة:

الحرية قاعدة الالزام الاخلاقي، أي ما لم تكن هناك حرية لدى الفاعلين يصبح القانون الاخلاقي حكما لايستند إلى ما يسوغه، اذ العقل يقبل القانون الاخلاقي ويحمّل الفاعلين الزاماته حينما يكون الفاعل قادرا على الالتزام بما يلزمه القانون، اما إذا كان ملزما في افعاله الزاما تكوينيا،

وان كل ما يقع منه انما يقع وقوعا حتميا وخارجا عن قدرة الفاعل فسوف يكون الالزام الاخلاقي والقانون العملي لغوا لا موضوع له، ودون قاعدة عقلانية تسوغه.

في هذا الضوء تبدو في افق البحث اشكالية التعارض بين المذهب العقلي في السببية الذي يذهب إلى أن العلاقة بين السبب والمسبب هي علاقة الضرورة والحتمية،وبين القول بحرية الارادة، ومن ثم الاخلاق والالزام الاخلاقي. فما دام الفعل البشري شأنه شان كل ظواهر الوجود يخضع لقانون السببية، وبما أن السبب يوجد المسبب بالضرورة والحتم، فسوف تكون حرية الارادة امرا لاموضوع له. هذه اشكالية طرحت في افق الفكر الاسلامي، وطرحت حلولاً متنوعة لها سنشير اليها في حينها.

لكن الدكتور ستيس طرح الاشكالية والخروج من مأزقها من زاوية اخرى وفي أُفق آخر.

لاحظ ستيس: «لقد زعم الناس خلال الحقبة الحديثة،وتقريبا حتى الحقبة المعاصرة، سواء الفلاسفة الذين انكروا حرية الارادة، واولئك الذين دافعوا عنها أن الحتمية تتناقض مع حرية الارادة. فلو كانت افعال الانسان يحكمها تماما سلسلة من الأسباب تمتد إلى الوراء في الماضي البعيد حتى أن العقل المحيط الذي يعرف جميع الأسباب يستطيع التنبؤ بها مقدما، لكان معنى ذلك أن هذه الافعال ليست حرة، ويتضمن ذلك تعريفا معينا للافعال التي تتم نتيجة لحرية الارادة المزعومة يقول: أن هذه الافعال ليست مقيدة تماما بالاسباب أو يمكن التنبؤ بها سلفا. ولنختصرذلك فنقول أن حرية الارادة تعرف بانها تعني اللاحتمية. وهذا التعريف غير الصحيح هو الذي ادى إلى انكار حرية الارادة. وما أن نعثر على التعريف الصحيح حتى نعر ف أن مشكلة ما إذا كان العالم تحكمه الحتمية كما يقوم العالم عند نيوتن، أو تحكمه اللاحتمية إلى حد ما كما تقول الفيزياء السائدة الان. فتلك مسالة تخرج تماما عن مشكلة حرية الارادة.»

نلاحظ أن ستيس حاول أن يرجع اشكالية البحث إلى ازمة التعريف، ومن ثم يكون النزاع لفظيا، وان حرية الارادة لاتتعارض مع القو ل بحتمية العلاقة بين العلة والمعلول، وعليه فالقول بالضرورة كعلاقة قائمة بين العلة والمعلول - كماذهب المذهب العقلي في الحكمة النظرية - لايتعارض مع القول بحرية الارادة، ولاينحصر الايمان بحرية الارادة في المذهب التجريبي الذي ينكر قيام علاقة ضرورية بين العلة والمعلول.

لعل ستيس يشير الى المستويين الاساسيين لطرح اشكالية التعارض بين الحتمية وحرية الارادة، وهما: المستوى الميتافيزيقي، والمستوى الطبيعي. فامكان التنبؤ بالافعال سلفا، وتقيد الافعال دائما بالاسباب، مستويان طرحا لدى ستيس في اطار واحد. إلا أن الاشكالية طرحت في افق حكماء ومتكلمي المسلمين بطريقة أخرى أكثر تحديدا، وذلك لان الحتمية قد تلحظ على مستوى قانون العلية، وقد تلحظ على مستوى ارتباط وقوع الافعال بالعلم الالهي المطلق.

إذا لاحظنا الافعال بوصفهامعلولات تختفي خلفها اسبابها، وان العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ضرورية.وان العلة إذا تمت فسوف يقع المعلول (الفعل) بشكل حتمي يظهر في الافق الاشكال حول حرية الفعل، اذ مادام الفعل معلولا، والمعلول لابد من أن يقع إذا تمت علته، فاين تقع الحرية لفعل حتمي الوجود.؟أي اننا اذا طبقنا قانون العلية بمفهومه العقلي (حيث ينطوي على الضرورة) فسوف نواجه اشكالية فقدان الحرية.

اما إذا لاحظنا الافعال بوصفها معلومات ازلية في العلم الالهي الشامل، وان العقل الالهي المحيط بعالم الامكان يعلم سلفا بوقوع هذه الافعال، يلزم حينئذ حتمية وقوع الافعال لاستحالة نفوذ الجهل إلى العلم الإلهي. وحينئذ إذا افترضنا امكانية عدم وقوع الفعل من فاعله وتركنا له حرية الاختيار فهذا يعادل افتراض امكانية عروض الجهل على الذات الالهية، وهو امر محال.

من المؤكد أن الدكتور ستيس لم يرد باشارته إلى العقل المحيط بالاسباب التأكيد على طرح اشكالية التعارض بين الحتمية وحرية الارادة من زاوية ميتافيزيقية. بل تحدد طرح الاشكالية لدى الدكتور ستيس من زاوية تطبيق قانون السببية على الفعل البشري. اما كيف حاول ستيس الخروج من مأزق التعارض بين الحتمية وحرية الارادة بتحويل النزاع إلى نزاع لفظي، يمكن حله بالوقوف على تعريف سليم لمفهوم حرية الارادة؟

فقد بدأ ستيس من مقياس تحديد التعريف السليم، حيث لجأ إلى الاستخدام الشائع للكلمة، ليكون الانسجام مع هذا الاستخدام مقياسا لصحة التعريف. إن الاستخدام الشائع هو معيار تحديد ما إذا كان تعريف ما صحيحا أو غير صحيح. وهذا هو المبدأ الذي سوف اطبقه على مشكلة حرية الارادة. وسوف ابين أن اللاحتمية ليست هي ما اعنيه بعبارة {ارادة حرة} على نحو ما تستخدم عادة.

لا بد من الوقوف اولا على جدارة المعيار الذي اتخذه ستيس كمرجعية لتعريفه، واقتصر هنا على الاشارة إلى ملاحظة منهجية اساسية، ذلك أن الاستخدام الشائع يرتبط بعالم الدلالة، ومن ثم ينبغي التحقق من طبيعة المفهوم المراد تحديده وتعريفه، هل هو مفهوم ينتمي إلى عالم الدلالة،فعالم المواضعة والاعتبار، ام هو مفهوم ينتمي إلى عالم الحقائق فالاحكام الواقعية؟

من المؤكد أن الاستخدام الشائع تتوقف صلاحيته اساسا على كون المفهوم موضع البحث مفهوما يرتبط تحديده بدلالته، على أن الاستخدام الشائع ليس مقياسا مطلقا حتى في عالم الدلالة والاعتبار. فهل «الارادة الحرة» التي نريد تحديدها وتعريفها ـ خصوصا من زاوية النقاش الدائر، حول علاقتها بالحتمية والسببية ـ مفهوم يراد تحديد دلالته، أو هي مفهوم واقعي حقيقي، نحاول تلمس واقع وحقيقة ارتباطه بالضرورة والحتمية؟

إن المفهوم الذي سعى ستيس إلى تحديده لم يأت الألتباس بشأنه جراء التباس دلالته، بل الاشكالية اشكالية فلسفية واقعية وليست دلالية اعتبارية.

على اية حال نذهب لنلاحظ ستيس، وهو يلجأ إلى الفهم الشائع، لنر كيف تسنى له في ضوء هذا الفهم أن يطرح معالجة لاشكالية التعارض بين القول بالحتمية وبين حرية الارادة؟

بدأ ستيس بذكر امثلة لما يُدعى في الاستخدام الشائع من الافعال التي يقوم بها الناس بمحض ارادتهم، وذكر امثلة لما يدعى في الاستخدام الشائع افعال مضادة، أي الافعال التي يضطر الناس إلى فعلها. ثم وضع قائمة للافعال الاختيارية والافعال الاضطرارية، وحاول استخلاص الميزات التي يتميز بها الفعل الارادي عن غيره. وخلص اخيرا إلى القول:«فهل الخاصية التي نبحث عنها للافعال الحرة هي انها بغير سبب أي انها لاتحدها أسباب؟.... إن النظرة الوحيدة المعقولة هي التي تنظر إلى جميع افعال البشر سواء الافعال الحرة وغير الحرة على انه اما أن الأسباب تحكمها تماما، أو انها ـ على الاقل ـ تتحدد بقدر ما تتحدد الاحداث الاخرى في الطبيعة وربما كان صحيحا على نحو ما يخبرنا علماء الطبيعة أن الطبيعة ليست حتمية كما يظن المرء. لكن بالغاً مابلغت درجة انتشار الحتمية في العالم، فان افعال البشر تبدو محكومة ومحددة مثلها مثل أي شئ اخر....

وفي استطاعتنا إذن صياغة التعريفات التقريبية التالية: الأفعال التي تتم بحرية هي تلك الأفعال التي ترتد اسبابها المباشرة الى حالات سيكولوجية داخل الفاعل نفسه. اما الافعال التي تتم بغير حرية فهي تلك الافعال التي تكون اسبابها عبارة عن حالات تقع خارج الفاعل نفسه.

نلاحظ ان الدكتور ستيس خلص الى تعريفه للارادة الحرة، دون الاستناد الى اساس في ضوء الاستخدام الشائع، انما تمحض استناده للاستخدام الشائع في عدم التفرقة بين الفعل الارادي وغير الارادي على اساس نفي السببية عن الفعل الارادي واثباتها لغيره. فتعريفه للفعل الارادي بالسببية المباشرة للرغبات لم تنشأ جراء الاستخدام الشائع، بل سمة استخلصها في ضوء الملاحظة الخاصة به.

ثم ان التعريف لا يخلو من مسامحة واضحة لوضوح ان الافعال الانسانية التي نسمها بالاضطرارية كثيرا ما تنشأ جراء الرغبات والانفعالات المباشرة، هذه الرغبات التي لم تتح قوتها القاهرة للفاعلين امكانية الترك ولم يتوفروا على اكثر من خيار واحد. مضافا الى ان الافعال الاضطرارية تقع اسبابها في كثير من الاحيان داخل الفاعل نفسه كدقات القلب والتنفس وسائر الفاعليات البيولوجية التي تقوم في الفاعلين.

على ان المشكلة القائمة بين الحكماء في موضوع حرية الارادة لاتقوم بين مبدأ السببية وبين الارادة الحرة، بل التعارض ينشأ جراء المفهوم العقلي للسببية، الذي يتضمن مفهوم الحتمية والضرورة. فالمفهوم العام للسببية الذي يقرر ان لكل حادثة سببا لا يفضي الى

انكار الارادة الحرة، بل يتعارض مفهوم السببية الخاص مع مبدأ الارادة الحرة، وهو المفهوم الذي يقرر ان العلة اذا تمت وجب وجود المعلول بالحتم والضرورة.
ثم اننا اذا التزمنا بمبدأ الحتمية كقانون للوجود فهل الافعال البشرية مشمولة بهذا القانون؟ جواب ستيس واضح في ضوء النص المتقدم، اذ يقرر ان افعال البشر محكومة ومحدودة شأنها شأن أي شيء اخر، اذن فهل نلتزم بوجوب وجود المعلول عند وجود علته، وان الشيء يستحيل ان يتخلف عن سببه وعلته، وهذا هو معنى القول بالحتمية؟ عندئذ كيف يمكن ان نقرر للارادة الانسانية حرية وافعالها ضرورية حتمية؟
ان القول بان الاستخدام الشائع يفرق عمليا بين الافعال الحرة وغيرها لايعالج مشكلة البحث. فهذه المشكلة العقلية الفلسفية لم تثر على مستوى دلالة الاستخدام اللفظي، بل هي مشكلة عقلية في الصميم ولابد في معالجتها من اللجوء الى الادوات العقلية، والاعتماد على منهج الجدل الفلسفي.
الحتمية والمسؤولية الاخلاقية:
ذهب ستيس الى:
1- ما دامت حرية الارادة شرطا اساسيا للمسؤولية الاخلاقية، فلا بد من ان نكون على يقين من ان نظريتنا في حرية الارادة تقدم لنا الاساس الكافي لهذه المسؤولية وعندما نقول فلانا مسؤول عن افعاله مسؤولية اخلاقية، فان ذلك يعني ان فلانا هذا يمكن ان يعاقب او يثاب، يلام او يمتدح، بحق، على ما يقوم به من افعال. ولكن ليس من الانصاف معاقبة انسان على فعل لم يكن في أستطاعته ان يمتنع عنه.
2- القول بان الحتمية تتناقض مع المسؤولية الخلقية قولاً خاطئا تماما كالقول بانها تتناقض مع الارادة الحرة.
3- ان مبدأ العقاب يبرر على اساس احد عنصرين جوهريين:
أ- ان معاقبة الانسان على فعل خطأ ارتكبه سوف يعدّل من شخصيته.
ب - سيكون رادعا لاشخاص آخرين من ارتكاب افعال مماثلة.
الالم والخوف بواعث صناعية يزود بها الانسان ليعدل من سلوكه ويتجه نحو الخير.
4- اذن فالمسؤولية الخلقية لاتتفق مع الحتمية فحسب، بل تتطلبها. فالافتراض الذي يقوم عليه العقاب هو ان السلوك البشري محتوم سببيا.فاذا لم يستطع الالم ان يكون السبب في قول الصدق، فلن يكون هناك مبرر على الاطلاق لمعاقبة الكاذب. واذا كانت الافعال البشرية بلا سبب فسوف يكون من العبث ان يكون لها ثواب اوعقاب، لانها لاتدفع الى عمل شيء آخر ولا تعدل السلوك السيء، لانه لايوجد شيء مما يكون في استطاعتك ان تفعله يمكن ان يؤثر فيها بأية طريقة من الطرق.
5 - اذا لم تكن هناك حتمية بالنسبة للموجودات البشرية على الاطلاق،فان افعالهم لابد ان تكون عفوية ولايمكن التنبؤ بها بتاتا، ومن ثم فهي افعال غير مسؤولة، وذلك حجة ضد النظرة الشائعة بين الفلاسفة والتي تقرر ان حرية الارادة تعني الافعال التي لاتقيدها اسباب.
ملاحظات البحث بشأن ماجاء في نصوص ستيس:
ربط ستيس بين مبدأ المسؤولية الاخلاقية وبين العقاب والثواب والمدح والذم على الافعال. وهذا الربط تلحظه في فكر المتكلمين المسلمين بوضوح، حيث ذهب المتكلمون العقليون الى تعريف المسؤولية الاخلاقية والالزام الاخلاقي بلزوم العقاب والثواب والمدح والذم. ومذهب

المتكلمين هذا لم نقبله فنيا، اي لم نوافق على سلامة تعريف الحسن والقبح بلزوم العقاب والثواب او المدح والذم،ولم نقبله جوهريا اذ ذهبنا في ابحاث سابقة الى ان الالزام الاخلاقي مقولة مختلفة عن العقاب والثواب والمدح والذم اختلافا جوهريا من حيث منشأ الالزام ومن حيث طبيعته.
لكن المتميز في نص ستيس انه ربط بين المسؤولية الاخلاقية وحمل التكاليف الاخلاقية على عهدة المكلفين بها، وبين امكانات الثواب والعقاب، لالزوم الثواب والعقاب.
ومن هنا يمكن ان يكون في منأىً عن الاشكالات التي وجهناها إلى اتجاه المتكلمين في هذا المضمار.
ان منشأ الالزام الاخلاقي ينبع من افق لايرتبط بعالم تدبير المدينة (وفق الاتجاهات العقلية) بينا يمثل العقاب والثواب اجراءً تدبيريا يرتبط بالافعال في عالم التزاحم والتعارض والتدافع، والعقل الذي يحكم أو يكشف احكاما للافعال في افقه المحض يلاحظ الافعال بذاتها وبغض النظر عن تحققها الخارجي.
ومن هنا نلاحظ ان افتراض امكانات العقاب والثواب على الافعال افتراض في ضوء الخبرة والممارسة العملية للآدميين، حيث وقوع المخالفة والتجاوز والصراع بين واجبات الادميين ونوازعهم. فاذا ربطنا بين هذه امكانات وبين تحمل المسؤولية الاخلاقية يكون الربط تجريبيا لاحقا لادراك العقل للواجبات الاخلاقية، وفي طول الخبرة الموضوعية بالممارسة.
نعم اذا ذهبنا مذهب الاعتبار والمواضعة في تفسير الواجب الاخلاقي، يصبح مقام الالزام والمسؤولية الاخلاقية في عرض مقام الثواب والعقاب والمدح والذم ومن افق ومنشأ واحد.لانهما معا سيكونان مرتبطين بعالم تدبير المدينة.
اذا ذهبنا الى انكار مبدأ السببية العامة، ولم نؤمن بقاعدة ان لكل حادثة سببا في وجودها ستكون المسؤولية الاخلاقية والعقاب والثواب عبثا لاطائل من ورائه، اذ مامعنى ان نحمّل الانسان الزاما ونفرض عليه واجبات عملية، وهو لاعلاقة له بهذه الافعال وليس سببا لها! وما معنى ان نعاقب ونثيب على افعال لم يسببها المعاقب والمثاب! ولكن الامر مختلف عن مبدأ الحتمية، الذي يعني السببية بمفهومها الخاص، والقول بان العلة اذا وجدت وجد معلولها بالضرورة والحتم». فالحتمية لايتطلبها مبدأ العقاب والثواب، ولاتتوافق معه. كما تتناقض مع مبدأ حرية الارادة وجوهر الالزام والمسؤولية الاخلاقية.
حينما نذهب الى ان العقاب والثواب والالم والخوف اسباب يصطنعهاالمعاقب والمثيب ليعدّل من سلوك الادميين، ونؤمن بمبدأ الحتمية السببية، فهذا يعني ان مبدأ الثواب والعقاب سيقيم السلوك على الوجهة التي يريدها، ومن ثم يلغي دور الارادة الحرة، بل يلغيها.
ان الخلط الذي اقامه ستيس بين مبدأ السببية العام ومبدأ السببية الحتمية حداه الى عدم التمييز والوقوع في التهافت المنطقي.فعدم تبرير مبدأ العقاب مالم يكن العقاب سببا لتعديل السلوك لايعادل ان يكون السلوك البشري محتوماً سببياً، بل يعادل ان يكون السلوك محكوما بمبدأ السببية العام. فالذي تتطلبه عقلانية مبدأ العقاب هو مبدأ السببية العام لا الحتمية.
واخيرا اذا لم تكن هناك حتمية للافعال البشرية لايعني عفوية الأفعال وعدم امكان التنبؤ بها، بل عفوية الافعال واستحالة التنبؤ بها وفق المعايير العلمية التي تنشأ جراء غياب مبدأ السببية العامة. وامكانات التنبؤ العلمي وفقا لمعايير حساب الاحتمال لاتتوقف على الحتمية لدى سائر النظريات اللاحتمية التي طرحت على بساط نظرية البحث في الاحتمالات. نعم

على مذهب الاسس المنطقية للاستقراء الذي طرحه استاذنا الشهيد الصدر يضحي افتراض الحتمية ضرورة اساسية لبناء نظرية الاحتمال، ومن ثمَّ امكانات التنبؤ العلمي بالافعال. أي يعني عدم المصادرة على الحتمية كمبدأ متعين وعدم المصادرة ايضا على انكارها المطلق كخرافة لاطائل من ورائها

السؤال المركزي عن اسس الاخلاق:

يرى ستيس ان الاخلاق في العصور المبكرة كان ينظر اليها على اساس انها تقوم على الدين. والميزة الكبرى للنظرة الدينية هي انها تقدم اساسا ثابتا للاخلاق وتكون القيم والقوانين الاخلاقية موضوعية،أي انها مستقلة عن اية افكار انسانية او مشاعر او اراء للبشر. واذا كانت ارادة الله مستقلة عن أي سيكولوجيا بشرية وكذلك غرضية العالم،اذا افترضنا ان للعالم غرضا، وكذلك «المطلق» عند الفلاسفة، فاذا ما تأسست القيم الاخلاقية على واحدة من هذه الاسس كانت موضوعية.

جراء النظرة العلمية الحديثة ـ حسب ستيس ـ غابت الالوهية ولم يكن للمطلق حضوره المؤثر في العقل الحديث وساد الشك في غرضية العالم، ومن ثم فقدت الاخلاق في حقبة الحداثة اساسها الموضوعي، ولم يك بد من الايمان بأنَّ ماهو خير هو مايخدم اغراض البشر وان ماهوشر هو ما يعوق تحقيق هذه الاغراض. وذلك يعني القفز من الموضوعية الى الذاتية وتلك هي خطوة اتخذها العقل الحديث.

من هنا ليس في استطاعتنا ان نقول بناء على الاساس المتقدم ان مجموعة من الافكار الاخلاقية افضل من مجموعة اخرى، لانه بالنسبة للمجتمع الذي يستحسن المعيار الاخلاقي الذي ينادي «العين بالعين»ـ كما هو الحال في الشريعة الموسوية ـ صواب بالفعل وليس مجرد اعتقاد الصواب،على غرار صوابية الصفح والغفران وان من لطمك على خدك الايمن فادر له الايسر، الذي قرره السيد المسيح في موعظة الجبل الشهيرة.وهذا يعني القول بنسبية الاخلاق. ومن ثم اذا استحسنا اخلاقيات هتلر وموسوليني او ستالين، او اعدنا قانون الغاب الى المجتمع البشري فان ذلك لن يعود تدهورا لان هذه الامور ستصبح صوابا وخيرا، فالنفور من الرق واستهجانه وحرق الساحر او التضحية بالبشر مجانا سوف تكون كلها صوابا لاننا فقط عدنا الى استحسانها.

هذه النتائج الوخيمة جراء فقدان الاساس الموضوعي للاخلاق دفعت ستيس ليتساءل: هل في استطاعتنا العودة الى الاساس الديني للاخلاق، او ان نكتشف كبديلٍ اساسا اخلاقيا دنيويا راسخا لاتنتج عنه النتائج المؤسفة التي تنتجها الذاتية والنسبية السائدة حاليا؟

وقد خلص في الاجابة على هذا الاستفهام إلى نظرية تقول: " أن للاخلاق في الواقع اساسا دنيويا يمكن أن يكون ثابتا وراسخا بطريقة معقولة وهو لا يؤدي إلى نسبية عشوائية ".

مفهوم ستيس للاساس الديني للاخلاق

وقبل أن نعرض لدعوى نظرية ستيس تجدر الاشارة إلى مفهوم الاساس الديني للاخلاق لدى ستيس، حيث يمكننا أن نلخص هذا المفهوم في ما يلي:

اولا: أن جوهر الدين يكمن في تجربة القديس الصوفية، ومن ثم فالموقف الوحيد هو القول: أن اساس الاخلاق يكمن في التجربة الصوفية وينبع منها

ثانيا: أن التجربة الصوفية طبقا لرواية كل من مر بها تعادل السكينة والنعيم والرحمة والحب الذي لا حد له للبشر جميعا، ومثل هذه الرحمة والحب هما اساس اخلاق رفيعة.

ثالثا: المسوغ لكون الحب هو اساس الاخلاق هو: أن الرؤية الصوفية تتجاوز جميع التمييزات وترى الكل في واحد، فالذاتية التي هي منشأ جميع الشرور كالكراهية والحقد والحسد والغيرة من الآخرين، تختفي وتتلاشى عبر التجربة الصوفية، التي يرى المتصوف عبرها ذاته عين ذات الآخرين، فالانا تمّحي، والصوفي يعيش الناس جميعا وهم يعيشون بداخله.
رابعا: أن تجربة القديس ليست موجودة بالقوة لدى كل الناس فحسب، بل هي موجودة عند جميع الناس بالفعل، فهي توجد لدى القديس في ضوء باهر، وتوجد لدى عامة الناس فيما يسمى بالشعور الديني كرؤية معتمة من خلال زجاج ملبد.
خامسا: تأسيساً على ما تقدم سوف ينبع الإلهام الأخلاقي من تجربة دينية مشتركة بين الناس جميعا، وسوف تكون الأخلاق واحدة في كل مكان وبالنسبة للناس جميعا ، برغم أن بعضهم سيدركونها بوضوح أكثر ، وسيكون الضمير اشبه بصوت سحري باطني يخبر المرء في كل مناسبة ما الذي ينبغي عليه عمله.

ملاحظات حول مفهوم الاساس الديني للاخلاق:

إذا عدنا صوب البحث العقلي الديني المتمثل ببحوث علماء الكلام المسلمين نلاحظ أن البحث عن الاساس الديني للاخلاق يكتسي حلة اخرى ويطرح عبر سياق ومن خلال نافذة واسئلة اخرى.دار الجدل بين المتكلمين حول سؤال مركزي محدد، ماهو مصدر الالزام الاخلاقي، هل الله وشرعته هي التي تقرر ما ينبغي فعله وما لاينبغي فعله،ام العقل قادر على أن يدرك ويحكم بما ينبغي فعله وما لاينبغي فعله؟

وازاء الاجابة على هذا الاستفهام المركزي انقسم المتكلمون إلى فريقين اساسيين: أشاعرة، ذهبت إلى أن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشارع وليس للعقل سلطان على تحديد الحسن والقبيح ادراكا أو حكما. ومعتزلة، ذهبت إلى القول أن العقل مستقل عن الشرع وقبل الشرع يدرك مبادئ الحسن والقبح، بل ذهبت إلى ابعد من ذلك فقررت أن تعطيل دور العقل في هذا المضمار يفضي إلى تعطيل الاستدلال على حقانية الرسالة والشريعة.
لقد افترضت مدرسة العقل الكلامية (التي يمثلها المعتزلة وجل متكلمي الشيعة) أن البحث في احكام العقل العملي واسس الاخلاق ومبادئ توجيه السلوك بحث (ميتاديني) واسئلته تسبق اسئلة البحث عن الدين واسسه العقيدية، ومن ثم فالتجربة الدينية تقام على اساس الاسس الاخلاقية ولاتستلهم منها، وتشكل قاعدة للسير والسلوك ولاتستلهم منها.
والاتجاه الذي يتبناه الباحث ـ وان اختلف في تطبيق علاقة مدركات العقل العملي بالاستدلال على بعض مفردات العقيدة مع اتجاهات المتكلمين ـ يقف في صف النظرة المتقدمة، أي اننا نرى أن الاسس الاخلاقية ومبادئ الحكمة العملية تسبق التجربة الدينية وليست لاحقة لها ونابعة من جذوتها، ومستنيرة بوهجها، بل التجربة الدينية تتكئ عليها، وتنطلق منها.

وحينما نعود إلى النقطة الثالثة التي حدد فيها ستيس مسوغ كون الحب اساسا للأخلاق نلاحظ القضية التالية مقررة في نص ستيس:
«أن الأنا مصدر الشرور كالكراهية والحسد والبغض والغيرة من الآخرين، وحيث تمّحي في التجربة الصوفية يمحي معها الشر بالوانه».
أن السؤال المركزي في فلسفة الاخلاق ينصب على تحديد ما هو خير وما هو شر، وبتعبير دقيق ينصب على تحديد ماهو حسن وما هو قبيح، ما ينبغي فعله وما لاينبغي فعله، ومن ثم سوف يكون تقرير ستيس بان الشرور هي الكراهية والحسد والبغض وأنها تمّحي في اطار الحب والرحمة مصادرة على المطلوب، لاننا نبحث عن مسوغ كون الحب منبع الاخلاق، وها نحن نحدد في تبرير ذلك اسس الاخلاق التي يراد من الحب أن يحددها وينشئها.
وبتعبير اخر أن ستيس لم يشتق مصادر الشر من الحب، بل عرَّفها في معزل عن جذوة الحب التي تأتي لاحقا لكي تقضي على هذه الرذائل في النفوس، ومن ثم فتحديد مصادر الخير والشر يسبق منطقيا تجربة الحب، ولابد من تعريفها اولا، لنعرف بعد ذلك ما يستطيع الحب أن يمارسه عمليا في اطار عملية تهذيب النفوس.
أن السالك السائر على طريق التجربة العرفانية لايستطيع أن يضع قدمه على طريق الخطوة الأولى من هذه التجربة مالم تتضح له معالم الطريق العامة، هذه المعالم التي يتم تحديدها على اساس تحديد ماهو خير وما ينبغي فعله من فضائل الاخلاق ليتحلى بها السالك ويتخلى عما هو شر وما لاينبغي فعله، ثم تبدأ رحلته التي قد تنتهي بتلاشي الانانية ورؤية الكل في واحد
أن التسلسل الطبيعي في طي رحلة الاقاليم يفترض أن تكون الحكمة العملية وإدراك مبادئها مقدمة مطوية يتوفر عليها السائرون السائحون في عالم الملكوت، وليست تابعة لاحقة لتجربة الاتحاد عين اليقين مع الخير المطلق والجمال الازلي.
أن السؤال عن اسس الاخلاق، بل التحلي العملي بفضائل الاخلاق مقدمة اولية لدى العارفين، ومن ثم يضحي السؤال عن هذه الاسس سؤالا قبليا يسبق التجربة الدينية، وتتأسس هذه التجربة على اساسه، بل السالكون لايبحثون عما ينبغي ولايكترثون بالتحلي بفضائل الاخلاق، فهم في عالم ارقى، قد تجاوزوا مرحلة السؤال، بل مرحلة الحديث العملي عن الفضيلة والرذيلة، هم في شغل شاغل عن مخالفة اسس الحكمة ومبادئ الاخلاق، بل تضحي مطابقة سلوكهم لهذه المبادئ تطبعا اقرب ما يكون للطبع وللجبلة.
ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن التجربة الدينية ما دمنا نصادر عليها بوصفها حالة لا ينحصر أمرها في القديسيين، بل لكل الآدميين، فمن الضروري جداً أن نشتق القواعد الأخلاقية في ضوء التجربة الدينية في حالتها العامة، أو قل في أدنى مراتبها، التي ينعم بها الجميع، لا أن نقفز إلى أرقى مستوياتها لنقرر في ضوئها ما ينبغي فعله. على أن تأسيس القواعد الأخلاقية لا يتاح ما لم تكن هذه القواعد شاملة وكلية يمكن أن تحمل على كل الفاعلين.
ثم أننا نلاحظ أن الرواقيين هم السباقون من بين حكماء الأخلاق إلى التأكيد على محبة الجنس البشري Humanitas في إطار مشاركة كونية مع الآلهة. كما جاء لدى شيشرون - أومع الطبيعة الإلهية والاتحاد مع الله كما هو الحال عند سنكا: «ويصبح خير كل إنسان خيراً لي، لأن مبدءاً حياً واحداً يجعلنا في تعاطف» «وفهم الطبيعة على أنها إلهية كاملة وأن

نظامها يقتضي اخضاع كل العناصر للمبادئ السائدة، أي للآلهة وللناس (المدعوين للتعايش في نفس المسكن).
"نحن نشارك في الطبيعة الإلهية، ونشعر بأننا جزء من الله، وبأن الكل الذي يحتوينا هو الله أيضاً: نحن شركاء وإياه واعضاء في هذا الكل".
أما تجربة العرفاء والصوفية المسلمين فلم يغب "الحب" عنها، لكن الحب الصوفي يرجع جوهره إلى تجربة الاتحاد بين الحبيب والمحبوب، فالمحبة لدى العرفاء هي: "ميلك إلى الشيء بكليتك، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك، ثم موافقتك له سراً وجهراً، ثم علمك بتقصيرك في حبه" هذا ما قاله الحارث المحاسبي، لكن الأوضح في تعريف الحب لدى الصوفية والعرفاء هو ما تجده في نص الجُنيد، إذ يقول: "لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا".
الحب في جوهر تجربة العارفين مسيرة وجودية يسلكها السائر السائح ليصل إلى مرحلة الفناء والاتحاد. وإذا كان ثمة من تأسيس للأخلاق في ضوء تجربة الحب الذي تفيض فيها حياة الصوفي حباً وشفقة على العباد، فهو تأسيس لقواعد ما ينبغي فعله للخواص من أهل الله، الذين ارتقوا بتجربتهم الدينية إلى حيث آفاقها البعيدة التي يراها العارفون. ومن ثم لا يمكن أن تكون الأخلاق الصوفية القاعدة العامة لتحديد ما ينبغي فعله وما لا ينبغي في ضوء التجربة الدينية التي يراد لها أن تكون منبع القواعد الاخلاقية.
غير أننا نجد لملاذ ستيس أساساً واضحاً في نصوص الكتاب المقدس في الاصحاح الرابع من رسائل يوحنا وفي فكر القديس بولس واوغسطين. فقد أعلت المسيحية من المحبة حتى صارت حجر الزاوية للإيمان وللسلوك الإيماني. حتى صار القديس أوغسطين يزن نفسه بالمحبة "المحبة هي وزني".

على كل حال ينبغي التأكيد على أن ستيس يعتقد:"أن «برجسون» كان على حق عندما ذهب إلى أن للاخلاق مصدرين: احدهما هو الضغط الاجتماعي للنظرة النفعية الخالصة، وهذا المصدر بالطبع دنيوي وطبيعي. اما المصدر الاخر فهو يكمن في التصوف الذي يتحد في نظرنا مع الدين في هوية واحدة. والغايات الاخلاقية التي تنبع من هذين المصدرين تناسب الواحدة منها الاخرى وتنسجم وتتناغم معها".
وقد ذهب ستيس إلى أن اتجاهات الحداثة سارت في ثلاث خطوات: انها قبلت وجهة النظر الطبيعية عن العالم، الثانية استنتجت الذاتية من المذهب الطبيعي، والثالثة استنتجت النسبية من الذاتية. وقد رأى ستيس أن العقل الحديث قد ارتكب خطأ فادحاً عندما افترض أن النسبية تنتج من الذاتية. وقد حاول أن يبرهن فيما نعود إليه من نظرية على أن الاخلاق الدنيوية شاملة وتصدق على جميع الناس.

عودة إلى نظرية ستيس والاساس الدنيوي للاخلاق:
يعتقد ستيس أن السبب الرئيس الذي دفع العقل الحديث إلى الانتقال من الذاتية إلى النسبية هو تنوع واختلاف الرغبات والاغراض. ويصر ستيس على أن هناك - في الاقل - ثلاثة اغراض انسانية مشتركة بين الناس هي مصادر القواعد العامة للسلوك وهي:
اولاً: المحافظة على الذات، وهي مصدر قواعد الامن والسلامة.

ثانياً: صحة البدن وهي مصدر القواعد الطبية.
ثالثاً: السعادة، وتؤسس عليها القواعد الاخلاقية.
نقف عند القواعد الاساسية وعلاقتها بالسعادة. وهنا يعتمد ستيس المفهوم السائد للسعادة. ويرى أن السعادة غاية مشتركة يرغب بها كل انسان. وهذه الغاية تطرح قواعد للسلوك نظير:
ينبغي عليك أن تحب جارك لاتكره، لاتحسد، لاتحقد، لاتسرق، لاتكذب،لاتحنث.
والسؤال المطروح على ستيس هو: كيف تكون هذه القواعد الاخلاقية قواعد عامة؟ والحجة الاساسية التي اعتمدها ستيس في الاجابة على هذا السؤال هي:
"أن القاعدة العامة التي تأمر بالخيانة وعدم الصدق ستكون كارثة، وبالتالي فان القاعدة العامة التي تأمر بالامانة والصدق سوف تزيد من السعادة البشرية".
وقد ذهب ستيس إلى أن حب جميع الناس مثل اعلى يتساوى جميع الناس فيه، أي انه كلما اقترب الناس جميعا من المثل الاعلى الاخلاقي اقتربوا من الوصول إلى الغاية الاخلاقية التي يرغب فيها الجميع وهي السعادة، ومن ثم فالقاعدة "حب جميع الناس" ليست نسبية. ثم ذهب معترضا بالقول: "افرض أن بعض الجماعات انكرت هذه الحقيقة الاخلاقية. فقد تكون هناك بعض القبائل في ماليزيا تعتقد أن الكراهية بالنسبة لها هي افضل وسيلة للسعادة، فهل يبرهن ذلك على النسبية؟" اجاب ستيس قائلا:
"كلا على الاطلاق، فذلك كله يبرهن على أن هؤلاء الناس قد ارتكبوا غلطة شنيعة عن سعادتهم، فمن الصواب بالنسبة لنا، أن قاعدة الحب إذا اتبعوها فسوف تؤدي بهم إلى حياة أكثر سعادة، ومن ثم فان قاعدة الحب هي احدى القواعد التي ينبغي عليهم اتباعها، إذا ما ارادوا تحقيق اعظم قدر من السعادة."
وقبل أن نمضي مع ستيس إلى نهاية عرضه لنظريته نجد الوقوف على ملاحظة ما تقدم امرا ضروريا في هذه المرحلة من البحث:
نحن لاانناقش هنا في السعادة، ومفهومها الملتبس، ولنصادر على أن السعادة غاية يتوخاها كل انسان، لكننا نتساءل كيف نستطيع أن نستل القواعد الاخلاقية من هذه الغاية؟ هل يمكن أن نعتبر هذه القواعد اخلاقية لانها اخلاقية، وهذا يعني اننا ندركها بغض النظر عن مبدأ السعادة الذي يتوخاه الناس، ام اننا نجد أن السعادة لاتتحقق إلا باتباع هذه القواعد؟ قد يكون الدكتور ستيس بحكم تكوينه التربوي وسياقه الثقافي واجدا السعادة لاتتحقق إلا باتباع تلك القواعد التي وسمها بالقواعد الاخلاقية. لكن هذا لايكفي ما لم نتحقق تجريبيا من هذه القضية، ونجد أن الناس العاديين كلهم مدركون لها، أو أن نقرر أن السعادة مفهوم مطلق لايختلف اثنان حول اساليب تحققه.
وكلا الأمران يتعذر التسليم به، لان السعادة غرض تكويني يسعى إليه الانسان بالغريزة، وغرض تدبيري يسعى إليه العقلاء لتحقيق مصالحهم، فالسعادة ترتبط باللذة والالم والمصلحة والمفسدة، وهي مفاهيم نسبية وليست مفاهيم مطلقة يتفق الناس عليها، فضلا عن الاتفاق على اساليب تحقيقها والوصول اليها.
مضافا إلى أن التحقق التجريبي من اتفاق الناس على أن القواعد الاخلاقية تحقق السعادة امر يصعب التوفر عليه. فالتجربة المحدودة لكل مجرب لاتتيح له التأكد من صدق القاعدة على كل الناس بمختلف شعوبهم وعلى تنوع حقبهم التاريخية.

نحن لاننكر أن درجة من السعادة، أو الرفاه والمتطلبات المادية يقتضيها امر تحقيق وتجسيد المبادئ الاخلاقية، أي أن المبادئ الاخلاقية لايتاح لها أن تجد سبيلها نحو التطبيق دون التوفر على مستوى من المتطلبات المادية، لكننا ننكر أن تكون السعادة كمطلب تختلط فيه المصالح المادية بالقيم المعنوية منطلقا لتأسيس الاخلاق واقامة قواعدها واسسها.

أن كون اتخاذ نقيض القواعد الاخلاقية قانونا عاما يفضي إلى كارثة لاينتج أن القواعد الاخلاقية كقانون عام يفضي إلى تحقيق السعادة، ليس هناك أي تلازم منطقي بين القضيتين، لان الاستقطاب ليس تاما، فمن الممكن أن لايتخذ الناس أي قاعدة، وإنما يستخدمون منها ما يفضي إلى السعادة، التي قد تتحقق في كثير من الاحيان من خلال ممارسات لااخلاقية.

ثم كيف يتسنى لنا أن ننكر على بعض القبائل في ماليزيا صنيعها إذا اعتقدت أن الكراهية افضل وسيلة للسعادة بالنسبة لها؟الاننا نعتقد بان السعادة بالنسبة لنا تتحقق باتخاذ الحب قاعدة في حياتنا؟ وهذا يعني عودة إلى أن مقاييس السعادة امر نسبي، ام اننا ننكر صنيعهم لاننا نجد في الاخلاق قاعدة للسعادة وان السعادة لاتتحقق ابدا إلا بقواعد الاخلاق، وهذا يعني أن نراها مقياسا عاما يتفق عليه كل العقلاء، وهذا خلاف الفرض الذي اراد ستيس أن يناقشه!

ثم ما دمنا نريد أن نجد في القواعد الأخلاقية التزاماتٍ تتحقق عبرها سعادة الآدميين فمن حقنا أن نتساءل: كيف يتحقق الآدميون من تطابق الإلتزام بقواعد الأخلاق مع هدفهم الأسمى «السعادة»؟ لا شك أن العقل القبلي الأولي ليس هو الوسيلة الملائمة لاكتشاف هذا التطابق، لوضوح أن السعادة هدف دنيوي ـ على حد تعبير ولتر ستيس ـ مختلطة بمعطيات تجريبية ما دام أمرها لا يفارق اللذة عادة، وما دامت قضية التطابق ترتبط في طرفها الآخر بالإلتزام العملي بقواعد الأخلاق، وهذا الالتزام لا يتعدى أن يكون معطىً تجريبياً بعدياً.

من البيّن أن الإنسان لا يستطيع اكتشاف هذا التطابق إلا من خلال الممارسة التجريبية والإلتزام العملي بالقواعد الأخلاقية، أي أننا لا نستطيع أن نكتشف التطابق بين السعادة وبين الالتزام بالقواعد الأخلاقية إلا بعد ممارسة هذه القواعد، ومن ثمّ يتعذر أن تكون السعادة كهدف منتجة لاكتشاف القواعد الأخلاقية وضرورة الإلتزام، إلا بعد رحلة طويلة يمارس الآدمييون سلوكهم خلالها، فيكتشفون بالمحاولة والخطأ التطابق المزعوم.

ثم أن التجربة الإنسانية الطويلة لا تسعفنا لكي تكون معيناً لاكتشاف هذا التطابق. لوضوح أن سلوك الجماعات الانسانية إن لم يكن مليئاً على طول تاريخ الانسانية المديد بالشرور والممارسات اللاأخلاقية، عبر حروبها وقتالها الممتد من حروب طروادة إلى الحربين الكونيتين المروعتين في القرن العشرين، فإن هذا السلوك المهذب في الأوهام ليس اجماعاً واضحاً يستطيع الآدمي أن يتلمسه ويبني عليه أحكامه إلاّ عبر تجربة تطول به، ويبقى بلا قواعد أخلاقية تهديه إلى أن يكتشف المحظوظون تطابق هذه القواعد مع هدفهم المنشود (تحقيق السعادة)!

ملاحظات ختامية:

"ولتر ستيس " (1886- 1967م) فيلسوف توفيقي، انصب جل اهتمامه على التوفيق بين النزعة التجريبية، التي اضحت وشاحا للحداثة، وبين ما يراه جوهر الديانة، حيث النزعة الصوفية والتجربة العرفانية.

ومن هنا اولى اهمية قصوى للتوفيق بين المذهب الذاتي في الاخلاق - الذي يراه وليد الحداثة - وبين الاخلاق القائمة على اساس النزعة الصوفية والتجربة الدينية. ومن هنا نلاحظ:
اغفال ستيس لاهم وابرز فلاسفة الاخلاق الغربيين في العصر الحديث اعني (عمانوئيل كنت)،فهو لم يتعرض لأيٍّ من افكار هذا الفيلسوف الكبير، بل تجده في لغته وتحليلاته ابعد ما يكون عن معطيات فكر فيلسوف النقدية الكبير "كنت". آية ذلك أن كنت وجد جوهر الديانة في مضمون العقل العملي والحكمة الاخلاقية، بينا ينقلب الامر عند ستيس ليرى الاخير أن جوهر الاخلاق يستمد من التجربة الدينية والاتحاد الصوفي.
تراءى لدى ستيس أن التعارض ليس قائما بين المذهب العقلي في الاخلاق وبين المذهب الذاتي، على غرار عدم التناقض بين المذهب التجريبي في المعرفة وبين التجربة الصوفية ورؤى العارفين. ولقد حاول ستيس في دراسته عن "الفلسفة والتصوف" أن يخضع التجربة الصوفية لموازين المذهب التجريبي في المعرفة فيضعها في مصاف التجارب التي يمكن تصديقها.
اما هنا فنجد ستيس محاولا أن يرفع التناقض بين المذهب الذاتي في الاخلاق ، الذي هو نتاج مذاهب الحداثة المعرفية، وبين قواعد الاخلاق التي تنبع من التجربة الصوفية. إلا أن الاستقطاب بين النظرية الذاتية في الاخلاق ونظرية القيم الموضوعية تصعب معالجته بهذا اللون من المصالحات التبسيطية. هذا اذا امنا بان الاخلاق يمكن تأسيسها على اساس التجربة الصوفية وذوبان الذات في الآخر عبر رؤية الحب العرفاني. وهو امر تعذر علينا تصديقه.
أن اتجاه البحث يذهب لدينا إلى الايمان بان التجربة الدينية تتأسس على قواعد الاخلاق، والعكس غير صحيح. وبدون ذلك يصعب تحديد الالزامات الاخلاقية وقواعد الواجب العملي في ضوء تجربة الحب التي تستعصي بطبيعتها على التحديد، ولعل تحديد القواعد الاخلاقية امام التجربة الصوفية يشكل احد الضمانات لضبط التجربة في الاطار العام للقيم الاخلاقية.
ونحن ذاهبون في تفسير العلاقة بين القاعدة الاخلاقية «الاسس والمبادئ» وبين الشرائع ومذاهب الفضيلة إلى أن هذه الاسس والمبادئ تشكل المنار والمقياس، الذي تقاس به اخلاقية الشرائع واخلاقية المشرعين، فهي مصدر الهام التشريعات وفقهاء القانون، ومن ثم يصعب افتراض تأسيس قواعد الاخلاق في ضوء الاديان ومذاهب التشريع. واؤكد أن المراد من قواعد الاخلاق المبادئ والاسس العامة للسلوك الاخلاقي.
على اننا نذهب إلى استحالة اشتقاق قواعد مذاهب الفضيلة واحكامها من المبادئ والاسس العقلية، لان نسق احكام العقل العملي النظرية مختلف عن نسق احكامه التطبيقية، فالاولى تنظر إلى الافعال بذاتها والثانية تنظر إلى الافعال بملابساتها. نعم مذاهب الفضيلة وشرائع السلوك تستلهم وتستنير بالمبادئ الاخلاقية العقلية، وتقاس اخلاقية مذاهب الفضيلة على اساس مدى حفاظها على القواعد الاخلاقية في عالم تزاحم المبادئ بالمصالح وتعارض الواجبات وتدافع الافعال.
ثم أننا نلاحظ أن ستيس المتأثر بروح التجربة الدينية في مفهومها المسيحي عند القديسين كما أشرنا، متأثر أيضاً بأرسطو طاليس تأثراً واضحاً وهو يصوغ نظرية الأخلاق على أساس دنيوي. لم يقتصر هذا التأثر والاستلهام على استدعاء أرسطو في جعل السعادة غاية

الآدميين في سلوكهم والمصادرة عليها لاستلال قواعد الأخلاق التي تحقق هذه السعادة. بل تعداه إلى قضية التحديد والتعريف واتباع منهج أقرب ما يكون إلى منهج ارسطو.

العقل العملي قراءة جديدة

عمار ابو رغيف

بدأنا المسيرة مع العقل العملي من توظيفه في علم اصول الفقه، حيث أستخدمت قواعد الحسن والقبح وفق مذهب المدرسة العقلية في علم الكلام استخدامات واسعة في ميدان علم اصول الفقه، وقد قامت في ضوء ما طرحته المدرسة العقلية الكلامية من قواعد نظريات اصولية، تمثل قواعد معرفية يتشكل علي اساسها عقل الباحث الاصولي، وتؤدي نتائجها دوراً مصيرياً في تحديد قواعد الاستنباط الفقهي. وقد تجسدت هذه المحاولة في كتابنا (الاسس العقلية) بجزئه الاول. وعبر متابعتنا لعملية توظيف قواعد العقل العملي في مضمار اصول الفقه اكتشفنا ان هناك تهافتا وخلطا يمني به البحث الاصولي، فذهبنا نبحث عن سر هذا التهافت واسباب الخلط.

وفي اطار هذا البحث لاح لنا ان المنهج السليم يفرض ان نستأنف درس العقل العملي عبر فحص معطياته وهوية احكامه وحدودها. فمضينا في تحليل العقل العملي ونقد معطياته علي اساس رؤية اقرب للمعاصرة منها الي جو الجدل الذي دار بين مدارس علم الكلام الاسلامي ابان القرون الاولي للهجرة.
وما ان انتهينا من المهمة الاخيرة حتي احسسنا بضرورة افراد بحث شامل ومعمق لنظريات مدرسة العقل الكلامية. فقمنا بذلك، من دون اغفال عنصر المقارنة بين شتى نظرياتها ونظريات خصومها من كلاميي وحكماء السلف والفلاسفة المعاصرين. ومن خلال عملية تحليل ونقد معطيات بحوث المتكلمين وما تبلور لدينا من ملاحظات نقدية في مرحلة متابعة توظيف قواعد العقل العملي في ميدان علم اصول الفقه اتضحت لدينا معالم الاتجاه الذي تبناه بحثنا. وقد تسنى لنا طرح هذه المواضيع في الجزء الثاني من (الاسس العقلية).
ثم تابعنا اشباع البحث عبر دراسات ابتدأت بقضية اختبار الاتجاه المختار في تفسير العقل العملي وتحليل معطياته. فوجدنا ان افضل ميدان لاختبار اتجاهنا هو ميدان التطبيق، هذا الميدان الذي لم يقتصرعلي اصول الفقه، بل شمل الفقه ايضاً. واخترنا من الفقه كتاب «الاجتهاد والتقليد» لدي متاخرى فقهاء الامامية، يسوغ لنا هذا الاختيار ان الحسن والقبح العقليين (احكام العقل العملي) تؤدي دوراً اساسياً في اقامة الرأي وتحرير فتاوي الاجتهاد والتقليد لدي متأخرى فقهائنا.
ثم عدنا في متابعتنا لاشباع البحث في ثغراتٍ لمسناها في بحوثنا المتقدمة. فقد نبهت في الجزء الثاني من (الاسس العقلية) ـ وانا أدرس نظريات علم الكلام ـ الي ضرورة تعميق البحث واشباعه في مواقف الحكماء من العقل العملي. ومن ثمّ اتجهت الي بحث مقارن ومدرسي، قارنت فيه بين اتجاهات عالم الكلام والفيلسوف نصير الدين الطوسي، وتابعت اشباع البحث في دراسة جاءت تحت عنوان (هوية الاحكام العملية).
وتابعنا عبر الدراسة المتقدمة اشباع البحث في استيعابٍ اكبر لنظريات الحكمة العملية الغربية، الي جانب تسليط الضوء علي نظريات الحكماء ومقارنتها بحكمة الغرب الحديث.

وقد تم لنا ايضاً الاهتمام بمقارنة نظريات الحكمة الغربية الحديثة مع نظرية الحكماء المسلمين في دراسة انصبت علي الجدل الايراني المعاصر بشأن قضايا الحكمة العملية الاساسية. وقد نشرت الدراسات المشار اليها فيما تقدم في كتابنا «الحكمة العملية».
ثم وجدت من المناسب ان افرد بحثاً اتناول فيه نموذجاً من نماذج حكماء الغرب المعاصر، و علي وجه التحديد الفيلسوف الامريكي «ولتر ستيس»، لنستوضح موقفه من اشكاليات الحكمة العملية، ونختبر في ضوء الحوار معه جدارة اتجاهنا النظري، عبر النقد والتحليل واعادة النظر.
وفي ضوء متابعة اشكاليات الحداثة، وما يطرح في ارجاء الفكر المعاصر، لاحظت بوضوح ارتكاز معظم الجدل الحديث علي مرجعية العقل العملي. فخيارات الناس السياسية والاجتماعية، واشكالية التعايش والتعددية، كلها ترتكز علي ما ينبغي ومالا ينبغي فعله في نهاية المطاف، ومن ثم حاولت ان اقارب بعضاً مما أتيح مقاربته من اشكاليات، وحاولت ان ارى جدارة اتجاهاتنا النظرية (نظرية الحكمة العملية) في ميادين هذه الاشكاليات.
وبعد هذا الجهد الذي احتل مئات الصفحات المطبوعة، وبعد مصاحبة الاهتمام بهذا الموضوع الحيوي عقدين من الزمان، اجد اليوم حاجة لاعادة تظهير الاساسي من الافكار المبثوثة في ثنايا مئات الصفحات، واعادة صياغتها بما يخدم عملية ايضاحها وتيسير فهمها. علي اننا تلقينا نقداً مفاده ان ما كتب في «الاسس العقلية» بجزئيه، وما حرر في «الحكمة العملية» يلفه شيء من الغموض.
وانا اوافق هذا النقد، لكن الغموض لم يكن امراً متعمداً، بل العكس كنت حريصاً منذ البدء علي بسط وايضاح الافكار، الا ان الحيلة تستعصي غالباً علي الباحث، وهويخوض ميداناً عقلياً، تشابكت فيه المناهج، ودقت عبره الافكار، علي ان هذا لا يعفينا من محاولة اعادة ايضاح وبسط الافكار، وهذا ما نزمع القيام به في هذه المحاولة التي نقدم لها.

- 1 -

العقل الانساني عقل واحد يصدر احكاماً مختلفة، يمكن تنويعها وتقسيمها الي انواع مختلفة، تبعاً لتنوع اساس التقسيم. فهناك احكام تتحدث عما هو كائن، وهناك احكام تتحدث عما ينبغي ان يكون. وكل قضية تتناول الحكاية عن الواقع وترتبط بالاخبار عنه تدخل في اطار ما يعرف بالاحكام النظرية. فحينما يقال (العقل النظري) يراد من ذلك مجموعة الاحكام التي يصدرها العقل الانساني، والتي تتحدث وتخبر عما هو كائن. نظير: الحديد يتمدد بالحرارة والماء مؤلف من الاوكسيجين والهيدروجين وان محمد بن عبدالله (ص) رسول الله..
اما الجمل التي تتضمن احكاماً تتحدث عما ينبغي فعله، وما يجب ان يكون عليه سلوك الكائنات الحرة فهي تدرج في اطار ما يعرف بالاحكام العملية، او احكام العقل العملي. وهي احكام تحدد قوانين الواجبات السلوكية والعملية. نظير: يجب مساعدة الفقراء وينبغي الوفاء بالامانة ولايجوز الكذب..

- 2 -

هناك تقسيم آخر للجمل والقضايا علي اساس طبيعة وجودها، فتنوّع الاحكام الي احكام اخبارية واحكام انشائية، وجمل وقضايا حقيقية وجمل اعتبارية. فحينما نقول:تحدث زيد من شاشة التلفاز فان هذه الجملة قضية تحكي عما وراءها، وهو وجود حقيقي قائم في ماوراء الجملة. اي اننا اذا لم نقل تحدث زيد... لم يتغير واقع كون زيد تحدث من شاشة التلفاز او لم يتحدث. ولا يمكننا ان نغير حقيقة ما حصل بقول او فعل.
او حينما تطلب من زميلك ان يعطيك القلم، او تأمر ابنك ان يجلب لك الماء فليس هناك وجود حقيقي يقف خلف امرك وطلبك. انك ما لم تطلب وتأمر بالفعل لم يكن هناك شيء اسمه الامر والطلب. في هذه الحالة يتقدم وجود الطلب والامر بانشائه واعتباره، وليس للطلب وجود حقيقي، بل ان هذا الوجود المنشيء والمعتبر يمكن التصرف به من قبل الطالب والآمر.
وفي هذا الاطار وقع البحث بشأن الاحكام العملية، هل هي احكام انشائية اعتبارية او هي قضايا اخبارية واقعية؟ والاجابة علي هذا الاستفهام ترتبط بتقويم الاحكام العملية، فهل هي احكام وقضايا بديهية يدركها العقل الانساني قبل الخبرة والتجربة والتربية والدربة الاجتماعية، ام انها احكام يتوصل اليها المجتمع الانساني ويقرها لمصالح ترتبط بحياته ونظامه العام؟ وترتبط ايضاً بتفسير القضية البديهية.

- 3 -

هناك تقسيم للمدركات والاحكام العقلية عامة سواء أكانت نظرية ام عملية. حيث ينوعون هذه المدركات الي مدركات اولية يدركها العقل الانساني بالبداهة وبغض النظر عن التجربة والخبرة، ومدركات نظرية بعدية يصل اليها العقل الانساني في طول الخبرات والتجارب العملية.
القائلون ببداهة الاحكام العملية(1) من متكلمي مدرسة العقل(2) وانصارهم من علماء اصول الفقه الامامي ذهبوا الي ان العقل يكتشف هذه الاحكام قائمة في عالم الواقع ونفس الامر، فهي صادقة صدق استحالة اجتماع النقيضين وان الكل اكبر من الجزء، سواء وجد عقل يدركها ام لم يوجد، فالعقل لاينشيء هذه الاحكام بل يكتشفها. ومن ثمّ فهي قضايا يصح وصفها بالصدق والكذب، لان لها تقرراً ووجوداً واقعياً خلف العقل والعقلاء.
اما القائلون باولية وبداهة هذه الاحكام من الحكماء، و علي رأسهم الفيلسوف الالماني (عمانوئيل كنت) - فهو يعتقد انسجاماً مع موقفه المعرفي عامة - ان هذه الاحكام ينشئها العقل ويحمّلها علي الارادة. فهذا الفيلسوف يعتقد ان العقل يحكم بالمباديء الاولية حتي النظرية منها.
بل لا يري ان هناك عالماً ثالثاً غير عالمي الوجود الخارجي والوجود الذهني.

وذهب الفريق الآخر الذي يمثله الحكماء المسلمون واغلب الفلاسفة المحدثين وعلماء الاجتماع الي ان الاحكام العملية باسرها احكام تقررها الهيئة الاجتماعية ويتفق عليها المجتمع ويضعها ميزاناً لحياته العامة. فهي احكام يكتشف الناس اهميتها لصالح اقامة النظام الاجتماعي، فيعتبرونها ثانوياً يحكم السلوك. ومن ثمّ فهي احكام تُنشئها الهيئة الاجتماعية، وليس لها وجود مستقل عن توافق الاجتماع الانساني عليها. وهي عرضة للتبدل والتغيّر تبعاً لتبدل المصالح المترتبة عليها.
اما الاتجاه الذي تبناه بحثنا فيتلخص في: ان الاحكام العملية الاساسية كوجوب الوفاء بالامانة وحرمة الكذب احكام يدركها العقل الانساني ثابتة بغض النظرعن وجود هذا العقل وعقول الآخرين.
وهي احكام انشائية في جوهرها برغم كونها احكاماً واقعية وليست باحكام اعتبارية، لاننا لانجد ضيراً في ادراك العقل لاحكام انشائية وراءه، لان الواقعية لاتعادل الاخبارية، والانشائية لاتعادل الاعتبارية، نعم كل ما هو اخباري فهو واقعي ولكن لادليل علي العكس.

احكام العقل لاتقبل التخصيص

هذه القضية تحتاج الي مزيد من التمحيص، فهي قضية ترتبط بنظرية البرهان الارسطية، ومن المؤكد ان هذه النظرية اساسية وخطيرة في المعرفة الانسانية، وهي موضع خلافات تستدعي تمحيص الموقف منها بوضوح ودقة، ثم ان الحجة التي تقام عليها في مجال الاحكام النظرية مختلفة عن تلك الحجة، التي يمكن اقامتها في مجال الاحكام العملية. ومن ثم يجدر بنا ان نوضح هذا الموضوع في فقرتين:
الاحكام العقلية النظرية وعدم
قابليتها للتخصيص
احكام العقل النظري سواء أكانت بديهية أم نظرية مستدلة احكام تربط بين موضوعها ومحمولها الضرورة والذاتية، كما تؤكد نظرية البرهان الارسطية علي ذلك. فاحكام العقل النظري باسرها لاتكون احكاماً جديرة بالعقلانية والعلمية ـ حسب نظرية البرهان الارسطي ـ ما لم تكن قضايا برهانية، وسواها من قضايا تدخل في دائرة الجدل والمغالطة... والقضية البرهانية هي تلك القضية التي يربط بين محمولها وموضوعها رباط الضرورة والذاتية والدوام.
من هنا يتعذر ان نعثر علي حكم عقلي وقضية عقلية برهانية والمحمول فيها يتخلف عن موضوعه احياناً او في ظل بعض الظروف المكانية والشروط الموضوعية خارج اطار ذاتي المحمول والموضوع. لان تخلفه يعادل كون العلاقة بين المحمول والموضوع غير ضرورية او غير دائمية. ومن ثمّ فتخصيص الحكم العقلي غير معقول لان التخصيص في جوهره تخلف للمحمول عن موضوع القضية.

ولكن السؤال المطروح هنا ينصب علي مصير الاحكام التجريبية، فهذه الاحكام يطرأ عليها التخصيص ويعتريها التقييد، ولا يدوم صدقها في كل الاحوال وفي مختلف الظروف، فهل نصنفها علي الاحكام العقلية؟
لاشك ان الاحكام التجريبية احكام يصدرها العقل، فالعقل الانساني هو الذي يكتشف الوقائع ويقرر في ضوء اكتشافاته احكامها ـ لكن مصطلح العقلي واحكام العقل ـ من وجهة نظر المنطق البرهاني الارسطي ـ تعني الاحكام التي تتوفر علي شروط القضية البرهانية.
ومنطق البرهان يعتبر كل قضية تخصص وتتعرض للاستثناء استقراء ناقصاً، والاستقراء الناقص لايدخل في دائرة التجريبيات الا ان يتحول الي قياس منطقي. وذلك بضم كبرى عقلية بديهية الي صغرى ما ينتهي اليه الاستقراء الناقص، فينتج حكماً ادخله المنطلق الارسطي في دائرة القضايا البرهانية.
الاحكام التي تستند الي الاستقراء والتجربة ليست احكاماً عقلية لاتقبل التخصيص، مالم تأت الكبرى العقلية التي تقول: «الاكثري والدائمي لايكون صدفة». واذا انضمت هذه الكبرى الي القضية الناتجة عن الاستقراء، تصبح القضية الاستقرائية قضية ضرورية، يقوم بين موضوعها ومحمولها رابط السببية والعلية الضرورية، ومن ثم تصبح النتيجة قضية برهانية عقلية لاتقبل التخصيص، لان تخصيصها خلف كونها قضية ضرورية، تقوم علاقة العليّة بين محمولها وموضوعها، وحينما تقوم علاقة العليّة بين المحمول والموضوع في اي قضية فسوف يستحيل تخصيصها، لاستحالة تخلف المعلول عن علته، وفق مباديء الحكمة الارسطية.
لكننا قد اوضحنا في بحوث سابقة، في كتابنا «منطق الاستقراء» وفي الجزء الاول من «الاسس العقلية» ان الاحكام التجريبية لايمكن ان تكون برهانية، حتي لو أخذنا بنظرية المنطق الارسطي في تقويم وتفسير القضايا التجريبية. لان الاحكام الاستقرائية لاتصح الا ان تكون مشروطة، كما اقرّ بذلك الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الشفاء.

الاحكام العقلية العملية
وعدم قابليتها للتخصيص

ترجع الاحكام العملية في جوهرها الي ضرورات وواجبات، فالافعال التي تشملها الاحكام العملية تقرر لها ضرورة الفعل او الترك. ومن ثمّ فهناك ضرورة تتضمنها الافعال العملية، تدعي بالضرورة الاخلاقية. وهناك رابطة الضرورة تربط بين الاحكام النظرية العقلية. فكلا اللونين من الاحكام يتضمنان فكرة ومبدأ "الضرورة" فهل الضرورة العملية مطابقة للضرورة النظرية ام انهما امران مختلفان؟
الضرورتان امران مختلفان اختلافاً جوهرياً. فالضرورة الاخلاقية والعملية تعني لزوم ووجوب انجاز الفعل، فهي ضرورة ايجادية اذا صح التعبير، بينما تعني الضرورة النظرية لزوم ووجوب وجود الشيء الاعم من الفعل والسلوك ومن غيره من سائر الموجودات، فهي ضرورة وجودية. اذن فالضرورة المحمولة علي الافعال في الاحكام العملية مغايرة جوهرياً عن الضرورة المحمولة علي الموجودات سواء أكانت افعالاً اختيارية ارادية ام كانت موجودات غير ارادية.
ثم ان الاحكام العملية يعتريها التخصيص والتقييد، فانت اذا راجعت كل ما كتبه متكلمو مدرسة العقل تلاحظ ان الامثلة التي تزخر بها هذه الكتابات جاءت مخصصة بعدم الضرر او

بعدم مخالفة واجب آخر... نعم هناك حكمان رئيسيان لايقبلان التخصيص والتقييد، وهما العدل حسن والظلم قبيح اوالعدل ينبغي فعله والظلم لاينبغي فعله او العدل واجب والظلم محظور والخير ينبغي فعله وهو حسن وواجب والشر قبيح لاينبغي فعله وهومحظور.
وهذان الحكمان ينقلاننا الي الحديث المعمق في هوية الاحكام العملية، فهل الحكم العملي حكم تركيبي ام يصح ان يكون حكماً عملياً وهو حكم تحليلي؟ وهل هناك احكام متعالية تمثل مرجعية للاحكام العملية ام لا؟

- 5 -

الاحكام التركيبية والاحكام التحليلية

الحكم التركيبي او التأليفي هو الحكم المغاير مفهوما عن الموضوع المحمول عليه، كما تقول: مساحة غرفتي 12 متراً مربعاً، او تقول: ان علم اصول الفقه تأسس في القرن الثاني (الهجري) او تقول: لايصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية...
اما الحكم التحليلي فهو المحمول المتضمن في الموضوع، فحينما تكون لدينا جملة من موضوع ومحمول، وكان الموضوع حاوياً لمحموله فالحكم تحليلي. اي اذا حللنا الموضوع وجدناه متضمناً للمحمول. ولايكون الموضوع الا والمحمول كائن معه. والاحكام التحليلية لاتكون الا صادقة صدقاً مطلقاً، بحكم قانون الهويةالشيء هو هو ولا يكون لا هو. ومن ثمّ فهذه الاحكام شبه قضايا، وليست قضايا يصح وصفها بالصدق او الكذب. كما في قولنا: الكتاب مؤلف من مجموعة اوراق او قولنا: الطائر يحلق فوق الارض. فمفهوم الكتاب يتضمن كونه مؤلفا من مجموعة اوراق، ومفهوم الطائر متضمن مفهوم التحليق فوق الارض.
والاحكام التحليلية يستحيل تخصيصها، لا لعلاقة الضرورة والعلية بين الموضوع والمحمول، فنحن حتي اذا لم نؤمن بنظرية البرهان الارسطية تبقى الجمل التحليلية صادقة صدقاً مطلقاً ويستحيل تخصيصها، الا اذا آمنا بامكان سلب الشيء عن ذاته. اذ كيف يمكن ان نطلق علي شيء ما انه طائر وهو لا يحلق فوق الارض؟ فهل يمكن ان نقول: ليس كل طائر يحلق فوق الارض؟!
نعود الي الاحكام العملية لنرى طبيعة هذه الاحكام، وهل هي احكام تركيبية ام هي احكام تحليلية؟ هل مفهوم الواجب المحمول علي مواضيع الاحكام العملية مفهوم مغاير لهذه المواضيع، ام هو مفهوم قائم ضمنياً في هذه المواضيع؟ فحينما نقول: يجب الوفاء بالامانة او يجب شكر المنعم فهل الوجوب جزء تحليلي متضمن في مفهوم الوفاء بالامانة ومفهوم شكر المنعم ام لا؟ وحينما نقول:العدل حسن اوواجب والظلم قبيح يجب تركه ولاينبغي فعله فهل الحسن والوجوب او الحظر جزء من مفهوم العدل او الظلم؟
لاشك ان كل الاحكام العملية قابلة للتخصيص، وقد جاءت كذلك في الامثلة التي اوردها رواد مدرسي العقل الكلامية، نستثني منها الحكم بحسن العدل وقبح الظلم. وكون هذه الاحكام قابلة للتخصيص دليل علي كونها احكاماً تركيبية، وان مفهوم الواجب ليس جزءً تحليلياً من

مواضيع تلك الاحكام. اذ لو كان الوجوب المحمول علي الوفاء بالامانة وشكر المنعم جزءً من مفهوم الوفاء بالامانة او شكر المنعم لاستحال تخصيص وجوب الوفاء بالامانة ووجوب شكر المنعم.
يقال عادة ان وجوب الوفاء بالامانة شامل لكل امانة ما لم يؤد الوفاء بها الي ضرر عظيم كقتل النفس المحترمة او ضياع حقوق مهمة للآخرين. فيأتي الحكم بوجوب الوفاء بالامانة مخصصاً بعدم الضرر. وهذا التخصيص مؤشر علي ان الحكم حكم لاحق لموضوعه و الوجوب في الجملة يجب الوفاء بالامانة ليس جزءً من مفهوم الوفاء بالامانة. والامر علي هذا المنوال في سائر الواجبات العملية عدا الحكم بحسن العدل وقبح الظلم.
اما الحكم بحسن العدل وقبح الظلم فيستحيل تخصيصه لان الوجوب والحظر جزء من مفهوم العدل والظلم. اي ان مفهوم العدل يتضمن محمول الجملة: يجب العدل، وان مفهوم الظلم يتضمن محمول الجملة: لاينبغي الظلم. فالعدل يعني ما يجب فعله وما ينبغي العمل وفقه، والظلم يعني مالاينبغي فعله. فنحن نقول: شكر المنعم عدل بدل قولنا: شكر المنعم واجب لان مفهوم العدل يتضمن مفهوم الواجب. اذا اخذنا لغتنا العربية نجد ان اقرب مفهوم من المفاهيم اللغوية المتعددة لمفهوم العدل هو مفهوم الحق، فحينما نستخدم العدل في مجال الاحكام العملية نلاحظ ان مفهوم الحكم بالحق = الحكم بالواجب = اداء الواجب. فيكون مفهوم العدل متضمناً لمفهوم ما يجب وما ينبغي فعله. ومن ثمّ لايصح اطلاقاً ان نعطل وجوب العدل في اي ظرف من الظروف، مالم نقع في التناقض. اي سوف يكون تخصيص قولنا كل عدل واجب معادلاً لقولنا بعض الواجب ليس بواجب.

ولكن اذا افترضنا ان جملة العدل واجب او حسن قضية تركيبية، وان العدل واجب يستحيل تخصيصها لان العلاقة بين المحمول والموضوع فيها علاقة برهانية علي غرار العلاقة بين المحمول والموضوع في سائر بديهيات العقل النظري، فهل تضحي قضية العدل واجب او حسن مرجعية عليا لاحكام العقل العملي ام لا؟ وهذا ما سوف نناقشه في فقرة لاحقة.
ثم اننا استخدمنا الحسن والقبح علي غرار استخدامهما من قبل المتكلمين، فهل نعني بالحسن والقبح مايستحسنه الذوق وما يستقبحه ام نعني بهما ما هو كمال ولائق وما هو نقص وشائن من الافعال، ام نعني بهما ما ينبغي فعله وما لاينبغي فعله؟ لقد ادرك المتكلمون هذا التنوع في مفهوم الحسن والقبح، ووقفوا علي تعدد معانيه، وادركوا ايضا ان مصب البحث في الحكمة العملية ونظرية الاخلاق هو الحسن والقبح بمعناه الثالث، اي ما ينبغي فعله وما لاينبغي فعله.
وقبل ان ننتقل الي الفقرةاللاحقة نحاول ان نلخص نظرية بحثنا في تخصيص الاحكام العملية، وهل يخرج هذا التخصيص هذه الاحكام من عقليتها ام يلغي اساساً وجود احكام عملية عقلية، يدركها العقل بالبداهة والوضوح الاولي؟
بعد ان اتضح لنا ان جملتي وجوب العدل وحظر الظلم وان العدل ينبغي فعله والظلم لاينبغي فعله ليستا حكمين عمليين يدركهما العقل بالبداهة بل هماجملتان تحليليتان، او قل قضيتان بشرط المحمول علي حد تعبير المنطق الارسطي. يتضح لنا اننا حينما ندّعي ان هناك احكاماً عملية يدركها العقل بشكل اولي وبالبداهة نعني بذلك: ان العقل الاولي يدرك مجموعة من

الاحكام العملية الاساسية بشكل مباشر نظير قبح الكذب وحسن اداء الامانة ووجوب شكر المنعم...
وهذه الاحكام العقلية لايمكن ان تكون احكاماً عقلية اولية، وهي تخصص وتقيد. فنحن حينما نسمع القول: لاينبغي الكذب الضار، ووجوب شكر المنعم ما لم يؤد الي الضرر، ويجب انقاذ الغريق مالم يؤد الي غرق آخرين ... فهذه الاحكام لايمكن ان تكون عقلية ما دامت تجيء مخصصة ومقيدة. والسر في ذلك:
ان العقل الاولي حينما يحمل الوجوب او الحظر علي الافعال فهو يحملها عليها بذاتها، ولايحملها عليها وهي تتصارع وتتزاحم مع بعضها، فافتراض تزاحم هذه الافعال ليس مدركاً اولياً بديهياً، بل العقل يدرك هذا التزاحم في طول الخبرة والتجربة، ومن ثمّ لايكون ادراكاً أولياً بديهياً. اي ان الحكم علي الافعال من خلال تزاحمها وملابستها للضرر والنفع والالم واللذة لايكون اولياً، بل يتوقف علي خبرات ثانوية ومعارف نظرية، واي حكم وتصديق عقلي يتوقف علي خبرات وتصديقات اخرى لايكون حكماً اولياً بديهياً.
ثم ان تخصيص الاحكام العملية بعدم الضرر، كقولهم: لاينبغي الكذب ما لم يؤد الي ضرر كبير كقتل نبي(ع) بل قتل اي انسان، اي ان حظر الكذب مقيد بما اذا لم يؤد الالتزام بهذا الحكم الي قتل النفس المحترمة، ان هذا التخصيص يعلق الحكم العملي علي الضرر ويلاحظه في مزاحمته لافعالٍ اخري.
اما ملاحظة الفعل وهو يتزاحم مع افعال اخري فهذا يعني ان العقل الذي يلاحظ الفعل ليس هو العقل الاولي البديهي، الذي تتعايش فيه الافعال بذاتها تعايشاً سلمياً، بل هو العقل حينما يستدعي الخبرات التجريبية والمعارف النظرية، فالعقل الذي يخصص حظر الكذب بعدم قتل النفس المحترمة او نفس النبي(ع) عقل مزود بخبرات الواقع، هذه لاخبرات التي تقرر ان الافعال تتزاحم وان اجتناب الكذب قد يفضي الي قتل الآدميين من قبل اشقياء البشر.
واما تعليق الاحكام العملية علي (الضرر) فهو ربط للاحكام العملية بقضايا تجريبية، علي ان الاحكام العملية والاخلاقية الاساسية من وادٍ ومن منبع، واحكام النفع والضرر من منبع آخر، احكام العقل العملية منبعها عالم مثالي، واحكام النفع والضرر مصدرها عالم واقعي حسي تجريبي. ولذا كثيراً ما تكون الواجبات العملية احكاماً ضررية، فتحقيق المثال علي ارض الواقع يتطلب في اغلب الاوقات تجاوزاً للذة والنفع، وتحمل المشقة والضرر بمفهومه العام.
النفع والضرر مفهومان حسيان في الاساس، جذرهما اللذة والألم، وقياس الضرر الذي يجب تجنبه امر نسبي، يختلف باختلاف الشعوب والمجتمعات والاعراف. حينما نقيد اي حكم عملي بعدم الضرر فانما نقيد هذا الحكم بامرٍ لايمكن قياسه بشكل اولي قبلي، اي قبل التجربة وقبل احكام الاعراف والشرائع والقوانين التي تحكم حياة الناس.
اذن كل حكم عملي عند تخصيصه، سواء أكان مدركاً من حيث الاساس بشكل اولي قبلي ام لا، فهو حكم ونسق قائم على اساس الخبرة التجربة، وليس حكماً عقلياً اولياً. كل حكم عملي مخصص او مقيد انما يقيده العقل القائم على اساس الخبرات البعدية. اما العقل الاولي القبلي فهو يصدر احكامه على ذوات الافعال، ومن ثمّ فهي لاتقبل التخصيص في عالم العقل الاولي. انما يخصصها العقل البعدي بشرائعه وقوانينه، وبهذا تخرج عن عالم الاولية والعقلية حينما نعني بالعقلية الاولية والقبلية الي عالم البعدية والتجريبية.

والعقل البشري ـ بحكم تنوع امكاناته ـ يمكنه ان يتوفر على عالمين عالم القبلية والاولية والبداهة؛ حيث يلاحظ الافعال بذاتها خالصة من شوائب الخبرة والتجربة، وعالم البعدية والملاحظة والخبرة والتجربة؛ حيث يلاحظ الافعال مقيسة بعضها الى بعض وهي تتزاحم وتتعارض، عالم الافعال وما تجلبه تجريبياً من منافع ومضار، يمكن حسابها على اساس الخبرة والتجربة.

-6 -

هل هناك احكام عملية متعالية؟

هل لدينا حكم او احكام عملية تشكل مرجعية لسائر الاحكام العملية أو ان الاحكام العملية لا تتوفرعلي حكم عملي متعالٍ يمثل مرجعية للاحكام العملية؟ من الممكن ان تلاحظ نزوعاً لدي الحكماء ولدي متكلمي مدرسة العقل نحو اتخاذ حسن العدل وقبح الظلم او حسن الخير وقبح الشر مرجعية للاحكام العملية. علي ان لكلٍ من الحكماء والمتكلمين طريقته في اختيار هذه المرجعية واعتمادها، بل لعل هناك من يتخذ من مفهومي الكمال والنقص اساساً لأحكام الواجبات العملية.

الحكم المتعالي هو الحكم الذي نقرر في ضوئه احكام الافعال الاخري، فنقول: الكذب ظلم، وكل ظلم لاينبغي فعله، اذن الكذب لاينبغي فعله، ونقول: شكر المنعم عدل، وكل عدل ينبغي فعله، اذن شكر المنعم واجب ينبغي فعله، وبهذا تكون جميع موضوعات الاحكام العملية مصاديق لمفهومي العدل والظلم.
بعد ان اتضح لنا في فقرة سابقة ان مفهوم العدل يتضمن مفهوم الواجب يضحى جلياً ان كل الواجبات العملية عدل، لان العدل لدي التحليل هو ما ينبغي فعله، فالصدق حيث ينبغي فعله يكون عدلا، والكذب حيث لا ينبغي فعله يكون ظلماً، لان مفهوم الظلم لدى التحليل هو ما لا ينبغي فعله. وهذا يعني ان العدل والظلم ليسا مفهومين مرجعيين ومتعاليين لموضوعات الاحكام العملية، بل بعد ان يتقرر ان الصدق ينبغي فعله وان الكذب لاينبغي فعله، نصل الي ان الصدق عدل وان الكذب ظلم، اي ان اكتشافنا للصدق والكذب بانهما عدل وظلم يأتي في عرض كونهما واجبين والزامين، لا اننا نقرر انهما واجبان في طول كونهما عدلاً او ظلماً.
ثم لو اغمضنا النظر عن التحليل الدلالي لمفهوم (العدل)، وحاولنا متابعة هذا المفهوم واختبار مرجعيته في الميادين المختلفة للاحكام العملية، كالعدل في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والقضاء، فما العدل الاقتصادي؟ وما العدل السياسي؟ وما العدل الاجتماعي؟ وما العدل القضائي؟ لو راجعنا كل النظم التي طرحت في تاريخ الانسانية نجد ان ما تراه من عدل في الاقتصاد او السياسة او الاجتماع او القضاء يأتي في طول قيمها الاخلاقية وفي طول ما تراه من واجبات عملية يجب تجسيدها علي ارض الواقع وفي سلوك الآدميين.

وما هذا الاختلاف الهائل بين الاحكام العملية التي تقررها النظم المختلفة، الا دليل قاطع علي ان العدل ليس مرجعية يمكن الرجوع اليها لتحديد الاحكام العملية، اذ لو كان العدل مرجعية يتسني عبر الرجوع اليها تحديد مصاديقها لما حصل هذا التفاوت العميق بين النظم، التي تبنتها الانسانية في حقول الاقتصاد والسياسة والاجتماع والقضاء. فنظام يقرر وجوب ان يكون انتاج وتوزيع الثروة حراً طليقاً قائماً علي اساس الملكية الخاصة، ونظام آخر يقرر وجوب ان يكون انتاج وتوزيع الثروة قائماً علي اساس ملكية الدولة تحكمه قبضة حديدية. ونظام يقرر الحكم الوراثي وآخر يحرم هذا اللون من الحكم...
وكل هذه النظم التي تستند الي احكام متناقضة تسم نفسها بالعدالة، فهل يبقي للعدالة مفهوم محدد؟ هل يمكن ان تكون مرجعية يتحدد في ضوئها ماهو الواجب العملي؟ لعلك تسأل عن سر حرص هذه النظم علي وسم نفسها بالعدالة؟ وقبل الوقوف علي سر هذا الحرص نشير الي المبرر المنطقي الذي يسوغ لهذه النظم وسم نفسها بالعدالة: ان كل نظام اقتصادي او سياسي او اجتماعي او قضائي يحدد لنفسه قائمة من الواجبات التي يلزم نفسه واتباعه بها، ومن ثمّ فهو عادل، لان العدل في مضمونه يعني اداء الواجب، فهذا النظام عادل طبقاً للواجبات التي يلزم نفسه بها ومن هنا صح القول ان العدالة مفهوم نسبي، تزداد نسبيته كلما دخلنا في تفاصيل الاحكام العملية، وابتعدنا عن الاحكام الاساسية، التي هي مقياس مطلق من وجهة نظر بحثنا.
اما سر حرص النظم علي وسم نفسها بالعدالة فمرجعه الي ان مصطلح العدالة، هذا المصطلح الذي يلفه الغموض والالتباس، اضحى اصطلاحا أخاذاً، يعبر عن اماني وتطلعات الشعوب في تحقيق مثلها العليا، في تجسيدها ما هو واجب، وما تقرره شريعة الواجب الاخلاقي. ومن ثمّ حرصت كل النظم علي التماس هذا الاصطلاح، لانه يشكل مسوغاً لوجودها امام مخاطبيها.
في ضوء ما تقدم يتضح اننا لا نمتلك احكاماً عملية متعالية، بل اتجاه بحثنا يقرر ان العقل الانساني يدرك الاحكام العملية الاساسية متعايشة علي قدم المساواة بعضها جنب بعض، من دون اي ترجيح او تفضيل. يدرك العقل مبادئ الاخلاق والواجبات العملية الاساسية ادراكاً اولياً، من دون اي تزاحم او تعارض ومن ثم من دون اي ترجيح. ولذا نقول ان العقل الاولي لايملك سُلماً للترجيح بين الواجبات العملية.
نأخذ مفهومي الخير والشر لنختبر دعوي كونهما مفهومين متعاليين يمثلان مرجعية لتحديد ماهو واجب ينبغي فعله، وماهو محظور لاينبغي فعله. فهل الخير والشر مفهومان يأتيان في طول الواجب، ومن ثم يكونان مشيرين الي ماهو واجب اما انهما مفهومان يتحدد في ضوئهما ما هو واجب وما هو محظور؟ هل العقل البشري يدرك خيرية وشرية الافعال اولاً، ثم يصنفها الي واجبات ومحرمات، ام انه يدرك اولاً الواجبات الاساسية، ثم يسم ما هو واجب بالخيرية وما هو محظور ومحرم بالشرية؟
لنضرب مثلا في هذا المجال: هناك شجرة ورد في حديقة، واذا سقيتها جرعة اضافية من الماء سوف تزداد ورودها وتزيد رائحة الجو عبقاً، فهل يجب اضافة هذه الجرعة، وهل هذه الاضافة عمل شرير ام انه عمل خير؟.
لاشك ان اضافة جرعة ماء لازدياد ناتج الورد وتعطير الجو ليس عملاً شريراً. لكننا اذا سئلنا: لماذا لم يكن هذا العمل شريرا؟ نجد الاجابة في كونه لم يخالف ايا من احكام الواجب؛

فسقي الشجرة لايؤدي الي انتهاك حرمات الآخرين، ولا يؤدي الي خلف وعد، ولا الي كذب او تزوير...
اذن يترتب نفي صفة الشر عن العمل علي كونه غير محكوم بالحظر والحرمة العملية. وهذا يعني ان الشر الاخلاقي سمة تعبر عن مجموع المحظورات العملية، ونستخدمها للاشارة الي حظر الفعل عملياً واخلاقياً. فحينما نطلق كلمة "شر" علي فعل من الافعال نطلقه بحكم كونه محظوراً اخلاقياً، فهو شر لانه لا ينبغي فعله.
لعل هناك من يطرح اشكالاً مفادها: اننا نستطيع ان نطرح السؤال في مورد المثال المتقدم بصيغةٍ اخري ونقول: هل اضافة جرعة من الماء عمل ينبغي فعله ام لا ينبغي فعله؟ وحينما نكون بصدد الاجابة علي هذا الاستفهام نقول: ان هذا العمل ليس ممالا ينبغي فعله لانه عمل غير شرير، ومن ثم يترتب وسم العمل بانه لاينبغي فعله علي اساس كونه شراً. ويكون مفهوم الشر مرجعية لتحديد ما هو محظور وما لا ينبغي فعله.
ويمكن ان نضع الاجابة علي هذا الاشكال في نقطتين:
اولاً: ان ترتب الشر علي ما لا ينبغي وترتب مالاينبغي علي الشر يعني فقدان وجود احكام مرجعية متعالية وهذا هو المطلوب. فامكانية طرح الاستفهام في المثال المتقدم بطريقتين، يترتب الشر في احدهما علي الاحكام العملية، وتترتب الاحكام العملية في الاخري علي الشر، وهذا يعني عدم وجود مفاهيم متعالية. اذ لو كان الشر هو المفهوم المتعالي لما ترتب اثباته علي اثبات الحكم العملي في مرحلة سابقة.
ثانياً: عرضية مفهوم الشر للاحكام العملية ترشدنا الي ان الشر مفهوم اشاري يستخدم للتعبير عما لاينبغي فعله. اذ ما عسى ان يكون مفهوم الشر الاخلاقي، وماذا يراد بالشر الاخلاقي، هل يراد به مفهوم آخر غير ما لاينبغي فعله، فشرية كل فعل من الافعال اخلاقياً لاتعني سوى انه لا ينبغي فعله. ومن ثم يكون مفهوم الشر مرادفاً لمفهوم الحكم العملي ومالاينبغي فعله. ولهذا يصبح في عرض مالاينبغي فعله، ويصح ان تقول: الكذب شر لانه لاينبغي فعله، والكذب لاينبغي فعله لانه شر.
ننتقل الي خيرية الفعل في المثال المتقدم، فهل اضافة جرعة من الماء الي شجرة الورد عمل خير؟ مادام الفعل ليس شراً فمن الممكن ان يوسم بالخير، ولكن ماذا يعني الخير هنا، ونحن نتحدث عن الواجبات الاخلاقية وماينبغي فعله؟ هل يراد من كون الفعل خيراً انه واجب؟
لاشك: ان الفعل ليس بواجب، لكنه فعل ممدوح من قبل العقلاء من ابناء البشر، فهو فعل حسن، كما يصطلح المتكلمون. وهذا الموضوع ينقلنا الي تعريف المتكلمين للفعل الحسن وما يجب فعله، وتقسيمهم للافعال الي حسن وقبيح، وربط الحسن والقبح بالمدح والذم علي الافعال.

تعريفات المتكلمين وتقسيماتهم

استخدم المتكلمون مصطلحي الحسن والقبح للدلالة علي الواجبات الاخلاقية، فبدل استخدام مصطلح ماينبغي فعله ومالاينبغي فعله استخدم في لغة علماء الكلام مصطلحي الحسن والقبح، ووسمت الافعال بالحسن والقبيح.
هناك تذبذبٌ ملحوظ في استخدامات المتكلمين للمصطلح، فمرة تلاحظ ان المعنى من قبلهم هو الدلالة علي الواجب العملي والمحظور العملي في استخدام الحسن والقبيح، فيكون الحسن معادلاً للواجب والقبيح معادلاً للمحظور والحرام العملي. ومرة تلاحظ سعة في دلالة المصطلح لديهم، حيث يستعيرون لغة الفقه فيكون «الحسن» معادلاً للواجب والمستحب ويكون القبيح معادلاً للحرام والمكروه، ويقع المباح بين الامرين، فتكون احكام الافعال خمسة، كما هوالمعهود في الفقه والشريعة.
والاستفهام الذي نطرحه هنا هو: هل العقل يدرك درجات للالزام، اعني بالعقل العقل الاولي المستقل عن الخبرات الاجتماعية والتشريعية، فهل يدرك هذا العقل بمفرده ان الفعل (س) بذاته مستحب، كما يدرك وجوب بعض الافعال بذاتها؟ هل يدرك العقل ان المصلحة والمفسدة القائمة في الافعال علي درجات، فيدرك العقل استقلالاً لزوم الاتيان ببعض الافعال ورجحان الاتيان ببعض آخر كما يدرك خطر الاتيان ورجحان الترك بالنسبة لافعال اخري؟
هل من شأن العقل المستقل ادراك المدح والثواب علي الاتيان ببعض الافعال والذم والعقاب علي تركها وادراك الذم والعقاب علي الاتيان ببعض الافعال، وادراك المدح والثواب علي الاتيان ببعض الافعال وعدم العقاب علي تركها، وادراك المدح والثواب علي ترك بعض الافعال وعدم العقاب علي الاتيان بها، هل من شأن العقل المستقل ادراك هذه الامور؟
هل العقل الاولي المستقل مدرك لسُلم الاولويات والمرجحات بين الافعال؟
هذه اسئلة في غاية الاهمية والاجابات عليها تمثل قاعدة وموقفاً تأسيساً في تحديد هوية الاحكام العملية وفي تحديد طبيعة العقل العملي، من حيث قدراته وحدود احكامه. ولكن قبل الخوض في تفاصيل الاجابات حول هذه الاسئلة علينا الوقوف علي تعريف المتكلمين المشهور للحسن والقبح العقليين:
عرّف المتكلمون الحسن والقبح بان القبيح مايستحق فاعله الذم والعقاب، وان الحسن ما يستحق فاعله المدح والثواب.
طرح استاذنا الشهيد الصدر اشكالاً فنياً علي هذا التعريف، مفاده: ان العقاب والثواب افعال محكومة بدورها بالحسن والقبح، ومن ثم لايصح تعريف الحسن والقبح بها. لاننا بحاجة في مرتبة سابقة ان نحدد ما هو الحسن والقبح، لكي نتساءل في مرحلة لاحقة هل يحكم العقل بحسن مدح فاعل الحسن وقبح ذمه؟ وهل يحكم بحسن ذم فاعل القبيح وقبح مدحه؟
لكن اتجاه بحثنا ذهب صوب استفهام آخر: هل يمكن ان يكون المدح والثواب والذم والعقاب موضوعات لاحكام العقل المستقل عن الخبرة؟ هل يمكن للعقل الاولي المستقل ان يحكم بوجوب المدح والثواب والذم والعقاب؟
وهنا نلاحظ:
1 ـ لكي يتاح للعقل بالبداهة وبالاستقلال عن معطيات الخبرة الاجتماعية والتشريعية ان يحكم بوجوب المدح والذم والعقاب والثواب علي الافعال لابد وان يفترض في مرحلة سابقة ان هناك مخالفة وعصياناً، ومثل هذا الافتراض لايتاح عادة الا عبر الخبرات التي تكتسبها العقول من خلال ملاحظة واقع الممارسة. وملاحظة واقع الممارسة ليس مستقراً في طبيعة

العقول، بل هو امر تجريبي، وممارسة بعدية يقوم بها العقل الانساني المزود بالمعارف والخبرات البعدية.
2 ـ ان ضم المدح الي الثواب وضم الذم الي العقاب، يؤكد بوضوح علي ان قضية (الثواب والعقاب) مسألة نظرية وليست بديهية، ومشتقة من الخبرة البعدية للانسان. لانهم اكدوا علي ان المدح والذم من قبل الله تعالي وفي يوم القيامة. ومن الواضح ان افتراض وجود عقلاء يمدحون ويذمون وافتراض وجود الله والمعاد امور نظرية مستدلة وخبرات مكتسبة وليست حقائق قائمة في جوهر العقول، وتستطيع ان تدركها بالبداهة والوضوح الاولي.
3 ـ ان الثواب والعقاب اجراء تدبيري يتخذه المشرع او الهيئة الاجتماعية لحفظ النظام وضبط الحقوق ورعاية الواجبات، ومن ثم فهو ليس حكماً بديهياً مطلقاً، وانما اجراء تشريعي يخضع للاستثناء والتخصيص والتعديل.

- 8 -

ليس هناك سُلم عقلي للافعال

نريد بالسُلم العقلي، وجود درجات مختلفة الاهمية للافعال، يدركها العقل الاولي بالبداهة.
فهل هناك سُلم تتدرج فيه الافعال تبعاً لاهميتها؟ هل العقل يدرك بالبداهة ان الفعل (س) اكثر اهمية من الفعل (ص)؟
ليس هناك سلم عقلي تتدرج فيه الافعال في الاهمية؛ اذ لوكان لهذا السلم وجود في عالم العقل لكان ادراكه بديهياً. وليس هناك ادراك من هذا القبيل نلمسه بالبداهة والوضوح الاولي. بل هو سلم نظري يدركه العقل في طول الخبرات التشريعية والتجريبية، في طول اكتشاف اهتمام المشرع وابرازه للأولويات، وفي طول ما تقره الهيئة الاجتماعية من اولويات لمصالح ومفاسد الافعال.
تكتسب الافعال المهمة اولوياتها وتتقرر اهمية بعضها علي بعض في طول تزاحمها وتعارضها. والتزاحم والتعارض بين الافعال ليس امراً بديهياً، بل امر يكتشفه العقل في ضوء الخبرات العملية، وفي ضوء ملاحظة واقع الافعال في عالم وجودها الخارجي. اما الافعال بذاتها فهي تعيش في عالم العقل المحض بسلام ولا تعارض ولا تصادم بين الافعال في عالم العقل الاولي.

- 9 -

العوالم الثلاثة
الغريزة ـ المصلحة ـ العقل

ابرز المتكلمون وتبعاً لهم علماء اصول الفقه اهتماماً بقضية الترجيح بين الواجبات، وحتي حكماء الغرب المحدثين اظهروا ميلاً واضحاً لمعالجة موضوع الترجيح بين الافعال

الاخلاقية (الواجبات العملية)، و علي رأسهم فيلسوف النقدية «عمانوئيل كنت». وقد طرحت في سياق تلك المعالجات مفاهيم، تتطلب الفرز والتمحيص، كالنفع والضرر والمصلحة والمفسدة، واهتمامات الشرائع السماوية. وبغية فرز هذه المفاهيم المتداخلة علينا ان نميز بين ثلاثة مستويات تتحكم في سلوك الآدميين، ينتمي كلٌ منها الي عالم:

عالم الغريزة:

تتحكم الغرائز في كثير من سلوك البشر، فالانسان يندفع بالغريزة نحو اللذة ويتجنب غريزياً الألم. ويحكم الغريزة يطلب الانسان النفع ويتجنب الضرر. نعم يحتاج الانسان الي التجربة والخبرات لكي يحدد مصاديق النافع والضار من السلوك، لكنه يجتنبها بحكم الغريزة وبدافعها.

وقد يرتكب الانسان بعض الممارسات الضارة علي المدى الطويل طلبا لنفع عاجل او ارضاءً لغريزة الغضب. ومثل هذه الممارسات تدخل في اطار السلوك الغريزي، ولايستدعي تحقيقها قيام الهيئة الاجتماعية بتحديد قواعد السلوك واحكام الآداب، ولاتتطلب شرائع واديان، ولا تتوقف علي احكام العقل الاخلاقية. اي ان هذه الافعال تصدر غريزيا عن الانسان حتي في حال عدم وجود الاجتماع الانساني وعدم وجود شريعة دينية او عقل اخلاقي.

من هنا يتضح ان القول بعقلية قاعدة «دفع الضرر» وان العقل حاكم بوجوب دفع الضرر قول غير سليم، لان دفع الضرر امر غريزي لا يحتاج ولا يتوقف علي حكم العقل بالوجوب. هذا اذا كنا نتكلم عن النفع والضرر علي مستوى الفرد، اما اذا تعديناه الي مستوى الاجتماع الانساني فالغريزة وحدها لاتكون حاكمة في هذا المجال، بل يحتاج الامر في تقرير المنافع والمضار العامة الي مستوي من العقلانية، يتمثل بخبرات الهيئة الاجتماعية، التي تكتسبها عبر التجارب المتراكمة.

عالم المصلحة

حينما يرقى النفع والضرر الي مستوي الاجتماع الانساني، وتختلط الدوافع الغريزية بدرجة من العقلانية نطلق علي النفع والضرر مصطلح المصالح والمفاسد. اذا ان دوافع السلوك سوف لاتكون غريزية بحتة، تعتمد قانون الانعكاسات الشرطية، ورد الفعل القائم علي اساس الغرائز الفردية، بل تدخل العقلانية والمحاسبة في توجيه وتحديد هذا المستوي من السلوك البشري.

السلوك الغريزي والسلوك المصلحي مستويان من السلوك لا ينبعان من العقل الاولي البديهي. فالسلوك الغريزي يعتمد القوي الغرائزية، وهي قوي يتساوي فيها الانسان مع سائر الحيوانات، فالدوافع الغريزية لا علاقة لها بالعقل، والاداء الغريزي والفعل الغريزي اذا اعتمد التفضيل او الترجيح فهو يستخدم معطيات العقل التجريبية، وخبرات الانسان اللاحقة.

اما السلوك المصلحي، الذي يمارسه الانسان في طول قيام الاجتماع الانساني، وفي طول نمو الخبرة الانسانية فهو سلوك تختلط فيه اللذة والالم والضرر والنفع وما يسود البيئة من احكام وشرائع، وقد يستنير هذا السلوك بمباديء عقلية واحكام اولية لكن السلوك القائم علي المصالح والمفاسد لاتتحدد احكامه علي اساس قوانين العقل الخالص الاولي، بل ادراك ما هو مصلحة وماهو مفسدة، ادراك يعتمد التجربة والخبرة وما يتواضع عليه الاجتماع

الانساني وما تقرره الجماعة المحلية من احكام وشرائع، وما يتوفر عليه الفرد من خبرات وتجارب.

عالم العقل:

العقل هناهو العقل الاولي الخالص قبل الخبرة والتجربة، العقل الذي يدرك بالبداهة والوضوح القبلي، دون اعتماد علي خبرة او تجربة او معطيات نظرية.

العقليون من فلاسفة الاخلاق ومتكلمي الاسلام ذهبوا الي ان للعقل في عالم البداهة والخلوص احكاما قبلية تمثل واجبات ومحظورات تحمل علي الافعال. وهذه الاحكام هو اول احكام عملية يدركها العقل، وهي تأتي بالحدس المباشر والبداهة دون اعتماد علي خبرة، خالصة من لوثة التجربة والممارسة، وهي قبل قيام الاجتماع البشري، وبغض النظر عن الالم واللذة والضرر والمنفعة والمصلحة والمفسدة اللتين يدركهما العقل في ضوء تجارب الفرد وخبرات الاجتماع. فالكذب لاينبغي فعله وهو قبيح بذاته والوفاء بالامانة واجب وهو حسن بذاته، وشكر المنعم واجب وهو حسن بذاته...

هذه الاحكام يدركها العقل في عالمه الخالص، حينما يلاحظ الافعال بذاتها، اما حينما يلاحظ العقل الافعال في عالم تحققها الموضوعي، وهي قائمة مع غيرها في عالم التزاحم والتدافع، وعالم الانسان وضرورات حياته، في عالم المه ولذته ومصالحه ومفاسده فسوف يتنازل عن خلوصه ونقائه واوليته، ويصبح عقلا بعدياً، يلاحظ ويقرر في عالم لاحق لعالم الافعال بذاتها، بل يلاحظ الافعال حسب الوجوه والاعتبارات التي تطرأ عليها بحكم قوانين عالم الضرورات الموضوعية. ومن ثمّ تأتي احكامه نسبية، بحكم تبدل الزمان والمكان، وتأتي مرنة قابلة للتخصيص والتقييد، نظرا لطوارىء الظروف الموضوعية التي تحف بها.

اذن هناك سلوك بشري يتحدد وفق مقتضيات التكوين البشري، حيث يتجنب الانسان الالم ويسعي الي اللذة بالغريزة. وهناك سلوك يستدعي العقل، الذي يحسب ويميز ويدرس ويحلل وفقاً لتراكم التجربة و علي اساس الخبرة. وهناك احكام للسلوك تتحدد في افق العقل المتعالي علي التجربة والحس والسابق للخبرة وتراكم التجارب.

وهذا لايعني ان هذه العوالم الثلاث منفصلة عن بعضها في ميدان اداء الافعال وممارسة السلوك، بل تختلط وتتزاحم وتتعارض، وقد تتلاقى وتتعاضد. لكنها تبقى عوالم ثلاث، ومصادر متنوعة، لكل احكام وسمات مختلفة عن الآخر، ولكل متطلباته وشروطه الخاصة.

سُلم الترجيح

هل هناك سلم للترجيح بين الافعال، يحدد المهم من الاهم؟

ينطوي هذا الاستفهام علي مصادرة رئيسية، وهي قيام التزاحم بين الافعال. فما لم يكن هناك تزاحم بين الافعال يصبح الاستفهام عن الترجيح ودرجات هذا الترجيح امرا لاموضوع له. مضافاً الي مصادرة اخرى وهي امكانية الترجيح، وتوفر قدرة الموازنة والمحاسبة وتقويم الافعال وقياس درجاتها في الاهمية.

و علي هذا الاساس فالعالم الذي لا نتصور فيه اي تزاحم بين الافعال لا نستطيع في افقه وفي مجاله ان نفترض ترجيحاً بين الافعال، ونستكشف سلما لهذا الترجيح، تبعاً لدرجات الافعال في الاهمية والخطورة. وهذه الحالة تتطابق تماماً مع عالم العقل الاولي، فالافعال بذاتها متسالمة العيش في عالمها، الذي هو عالم العقل الاولي، او عالم نفس الامر والواقع، فالفعل بذاته وبغض النظر عن الحيثيات التي تلابسها في عالم الممارسة اليومية، عالم

التحقق الموضوعي للافعال، لا تزاحم ولا تعارض بينها. الافعال بذاتها تتعايش بشكل سليمي لاتدافع ولاتزاحم بينها. من ثمّ لانستطيع ان نلتمس اي ترجيح بين الافعال فضلاً عن سلم للترجيح بينها.
و علي اساس ما تقدم ايضاً لانتصور ترجيحا وسلماً للترجيح في عالم الغرائز، حيث ينبع السلوك والافعال من محض عالم التكوين الغريزي، ودون الاستعانة بالعقل او توظيفه، وفي عالم الغريزة المحض ليس هناك عقل قادر علي التقويم والقياس وتحديد الاولويات. واذا افترضنا جدلاً وجود سلم للترجيح وقابلية تكوينية علي تحديد الاولويات في عالم الغريزة فهو ترجيح غير ارادي، ومن ثمّ لا يدخل في دائرة السلوك، الذي يتحمل الالزام والالتزام والمسؤولية الاخلاقية.
اما في عالم المصلحة فهناك عقلانية وقدرة علي استخدام العقل وهناك تزاحم وتعارض يحكم عالم المصلحة، الذي هو عالم التحقق الموضوعي للافعال. ومن ثمّ لابد من ترجيح بين المصالح ومقاييس لهذا الترجيح. عالم المصلحة هو عالم السلوك الانساني الذي يوازن بين المنافع والمضار، هو عالم الفعل في الخارج الذي يتوفر فيه الانسان عادة علي درجة من العقلانية. في افق عالم المصالح والمفاسد يقع التزاحم بين الافعال وهناك العقل الارادي الذي يستطيع ان يوازن بين الافعال ويرجح بينها.
سلم الترجيح بين الافعال في حال تزاحمها بعض مع بعض يتحدد وفق الخبرات البعدية لبني البشر، سواء أكانت هذه الخبرات شرائع سماوية او بناءات عقلائية في ضوء تراكم تجارب البشر واتفاق الجماعات الانسانية او كانت خبرات شخصية يتوفر عليها الفرد من خلال تجربته الخاصة.

علاقة سلم الترجيح بعالمي الغرائز والعقل المحض

سلم الترجيح يتأثر بطبيعة فكر وشخصية المرجح، فهناك من يسعي في عالم التزاحم الي اتخاذ المنفعة الخاصة اساساً لقواعد الترجيح، وهناك من يسعي الي اتخاذ المصلحة العامة اساساً، وهناك من يتخذ المباديء الاخلاقية بصرامتها قاعدة للترجيح، وهناك من يعتبر المباديء الاخلاقية منارا وهدفا، ويسعي في عالم الواقع عالم الضرورات ان يحفظ هذه المباديء ويجسدها مصداقياً ما امكن.
اذن فعالم الغريزة قد يؤثر في عملية الترجيح، برغم ان الغريزة بنفسها ليست اداة للترجيح القائم في عالم المصالح، واذا تحكمت الغرائز في عالم الترجيح وتحديد الاولويات تحولت حياة الاجتماع البشري الي ما يقرب من البهيمية. ولكي يقام نظام الاجتماع البشري لابد من درجة من العقلانية تتحكم في سلوك الآدميين. وهذه العقلانية في رشدها تستنير بمباديء العقل المحض وتتخذ من الواجبات العقلية مناراً، لتتجسد ما امكن علي ارض الواقع.
وقد تتخذ بعض الجماعات من مباديء العقل المحض اساساً صارماً لقواعد الترجيح، وهناك من يرى ان النظرة الواقعية لامكانات الكائن البشري ولضرورات الحياة الانسانية تستدعي ان يتوفر الانسان علي قدر من السعادة ودرجة من المرونة في حياته ليحافظ بجد وباستمرار علي مباديء الاخلاق والزامات العقل المحض في حدود واقع الممارسة الانسانية.
لكن وجود سلم الترجيح بنفسه يرشدنا الي ضرورة الاستفهام عن الشريعة الاكمل لتحديد الوظائف العملية. وهناك يتم البحث عن القواعد الموضوعية الواقعية للترجيح التي يقررها

المشرع، الذي يجب ان يكون علي اكمل درجات الموضوعية وارقي مراتب الاطلاع علي واقع الانسان وحياته العامة لكي تأتي قواعده موضوعية واقعية. وايضا يهدينا سلم الترجيح هذا الي اشتراط التقوى والنزاهة والالتزام فيمن يستنبط ويعلّم الشريعة واحكامها؛ اذ بدونها ستكون استنباطاته عرضة للابتعادعن الهدف الاسمي لحياة الكائنات وهو الواجب الاخلاقي، الذي كان الحيثية التعليلية لوجود الانسان وبعثة الرسل.

الحكمة العملية والتفاؤل باستعادة شعوبنا لحقها في تقرير مصيرها السياسي

عمار ابورغيف

يفجأ كثيرون حينما يقال لهم ان الفكر السياسي يتأسس على قاعدة " الحسن والقبح "، وإشكاليات العقل العملي، وان الحكمة العملية في مفهومها الفلسفي والكلامي هي المنبع والفضاء الحيوي لنمو الفكر السياسي. لكن الأمر مختلف لدى المطلعين على تاريخ الفكر وتطورات المعرفة، هذا التاريخ الذي تشكل العناية به مفتاح فهم جذور الأفكار، وتميط اللثام عن كثير من الإبهام الذي يحيط بها. فالفكر الإنساني عامة ابن تاريخه، وقراءة أي فكرة من الافكار بمعزل عن متابعة تاريخها تعني مخاطرة في فهم هذا الكائن الذي ينمو ويتكامل ويتعثر عبر زمانه.

حينما كان العلم والمعرفة مدونة واحدة تكتب فصولها تحت عنوان " الحكمة" أو حبها "الفلسفة" كان تدبير المدينة صنو الأخلاق والتربية وإدارة الأسرة جزءاً من الحكمة العملية. لقد صنف الأوائل المعرفة الإنسانية والتي تعني عندهم "الحكمة" إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، ونوعوا الحكمة العملية إلى أخلاق وتدبير المنزل وتدبير المدينة، وتدبير المدينة يعني على وجه التحديد المعرفة السياسية. وهذا التصنيف والتنويع ورثه الحكماء المسلمون عن حكمة اليونان، حيث جاء كتاب السياسة (تدبير المدينة) جزءاً من الحكمة العملية في مؤلفات أرسطو .

يقولون: أن سقراط أعتبر الحكم الديمقراطي عبثاً وسخفاً، لأن الديمقراطية المباشرة التي كانت تمارسها أثينا على طريقتها لا تنسجم مع مبادئ الفضيلة وقاعدة الحياة الأخلاقية التي تبناها سقراط، أعني (السعادة) التي تتحقق عبر المعرفة التي هي أسمى الفضائل وأفضل سبيل لأسمى أنواع الخير والسعادة .فسقراط ألهم أفلاطون في الجمهورية رفض الديمقراطية، لأنها لا ترشح للحكم أهل المعرفة وأصحاب الكفاءة، ومن ثمَّ مال سقراط إلى تدبير المدينة من قبل أهل المعرفة والكفاءة، وبهذا اختار الأرستقراطية حكومةً على أساس قواعد حكمته العملية، والحال في جمهورية أفلاطون أكثر وضوحاً .

مدينة الخبراء: التي هي أولى المدن الفاضلة في الحكمة المدونة جاءت في محاورة

افلاطون "الجمهورية" انطلاقا من قواعد الحكمة العملية، من مذهب الفضيلة لديه. فذهب إلى أن المعرفة والحياة الشيوعية هي أفضل الأسس وأصح أشكال ممارسة السلطة. أدرك افلاطون في شيخوخته تعذر جمهوريته المثالية، فكتب محاورة "القوانين" ليضع فيها نظام الحقوق والواجبات بديلاً لجمهورية الخير الأسمى، ونظام الحقوق والواجبات أحكام عملية وتشريعيات تحدد ما ينبغي وما لا ينبغي، ومن ثمَّ فهي من صميم الحكمة العملية .

استلهم الحكماء المسلمون اتجاه حكماء اليونان في درس إشكاليات الفكر السياسي ضمن البحث في الحكمة العملية وإذا استثنينا محاولة الفارابي في "المدينة الفاضلة"، التي تمثل محاكاة لجمهورية افلاطون بلغة أقرب للنص الإسلامي نلاحظ أن عطاء الحكماء في ميادين الفكر السياسي لم يتجاوز السقف الذي أختطّه علماء الكلام المسلمون لهذا الفكر، ولم يجد القارئ المعاصر في هذا الفكر ما يستوقفه أو ما يستحق الاهتمام من وجهة نظر معاصرة على الأقل .

أما علماء الكلام المسلمون فقد انصبت جهودهم على درس قضايا الفكر السياسي في إطار نظرية " الإمامة" والأداة العقلية الرئيسية التي استخدمت في حقل الاستدلال هي قواعد الحسن والقبح العقلية، أي أحكام العقل العملي. وهنا لا بد من الإشارة إلى ما أكرره من القول: إن إشكاليات الحسن والقبح وعقلية مبادئ الأحكام العملية هي اصل ما طرحه التفلسف الإسلامي.أي أننا إذا أردنا أن نضع اليد على إنتاج أصيل وبناء في إطار الحكمة الإسلامية عامة علينا أن نتوجه صوب البحث المشهور لدى دارسي علم الكلام،" الحسن والقبح هل هما عقليان أم شرعيان؟ ."

إن البحث في أحكام الحسن والقبح بدأته المعارضة السياسية في تاريخ الفكر والحياة الإسلامية. وقد بدأ هذا البحث بروح نقدية جسور، لكن عوامل الإنحطاط التي أدخلت الفكر والحياة الإسلامية في عصور الظلام والتقهقر هي نفسها التي حولت البحث النقدي الجاد لمدرسة العقل الكلامية إلى قواعد مسمرة مصاغة على قد الإشكالية المذهبية حسب. مضافاً إلى الإشكال المزمن في أغلب البحوث الكلامية، أعني "الجدل" والدفاع، والإبتعاد عن البحث الحر، القائم على أساس النقد العقلي حتى نهاية المطاف .

أعتقد أن عودة الحياة للفكر السياسي في عالم الغرب مدينة بشكل أساس لروح النقد المؤسس الذي بعثها رجال عصر التنوير، وأوضح مثل لهم – فيما أقدر- هو

الفيلسوف الألماني عمانؤيل كنت. حيث أدرك بعمق أهمية المشروع النقدي، فنهض بهذا المشروع الذي انصب على نقد "العقل "وخص العقل العملي ما يستحق من الإهتمام .

لقد أدرك الأوائل من أسلافنا أهمية هذا المشروع، لكن عوامل متعددة، منها الإستقطاب والتدافع المصلحي والخوف من الجديد ولعبة السلاطين، ادت إلى إحباط المشروع العقلي في القرن الخامس الهجري وسيادة الروح الحشوية والقراءة الأحادية للنص. وقد تكرر مثل هذا الإحباط في إطار مدرسة الشيعة الإمامية بعدما طرح الوحيد الإسترابادي أفكاراً نقدية جادة للعقل، لكن الجو الذي إنطلق منه الوحيد والجو الحاكم على الأفق الفكري العام فرض طريقة سلبية تماماً في التعاطي مع مجمل ما طرحه الوحيد الإسترابادي في " الفوائد المدنية ". إلا أن فتح باب الإجتهاد في هذه المدرسة أتاح للعلامة الطباطبائي أن يطرح أفكاراً جريئة في هذا الإطار. كما لا يزال متاحاً للفكر الإجتهادي أن يخطو إلى الأمام .

إن قضية نقد العقل العملي وإعادة الحيوية لابحاث الحكمة العملية لا تقتصر أهميتها في حقل الفكر السياسي، بل تبسط أهميتها وخطرها على فكرنا العقيدي والفقهي والأُصولي. فالعقل العملي يشكل دعامة لابحاث حيوية أساسية في العقيدة والشريعة ويلعب دوراً مصيرياً في النظام الداخلي لحياة الشيعة الإمامية. كما يلعب هذا الدور في نظام الإستنباط الفقهي. فالعقل العملي والموقف منه يحدد الموقف من موضوع البحث في علم أُصول الفقه أعني "الحجية"، وفي أبحاث أساسية أخرى من بحوث الحجج والأصول العملية للإستنباط الفقهي ويحدد الموقف العملي لأول فتوى من فتاوى الفقه الإمامي وجوب البدائل الثلاثة على المكلفين كما يرد في الرسائل العملية " يجب عل كل مكلف أن يكون مجتهداً أو محتاطاً أو مقلداً ."...

إذا أردنا أن نتجاوز المدونات النظرية لنرى الفكر في حياة الدولة وسلوك الحكام والمحكومين، نجد أن هناك مقاييس عملية تحدو الحكام في ممارستهم وأن حكمة الحاكم العملية يهبط به مستوى الأداء حيث تهبط، ويرتقي الأداء حيث ترتقي. وهنا قد يطرح بعض المتابعين إشكالية نجد تجلياتها في بعض ما يطرح على بساط البحث من دراسات ويحاول بعضهم أن يجد مستنداً له في كلمات الأوائل: هناك من يرى ان مستوى الأداء السياسي، بل مضمون الفكر السياسي، بل الحكمة العملية بأسرها يرجع إلى العقل النظري، وان العقل العملي من حيث الجوهر هو عقل نظري في الصميم. فالعلم والموقف المعرفي هو الذي يحدد مضمون الفكر

السياسي .

المطلعون على الفلسفة العملية يدركون الإشكالية الحرجة إشكالية العلاقة بين الواقع والواجب، بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون. هذه الإشكالية التي وضع يده عليها "دافيد هيوم" في عالم الغرب اسس لها العلامة الطباطبائي بعد قرنين في حكمة الشرق. وقد اضحى مسلما لدى قطاع واسع من الباحثين)الذين يناصرهم إتجاه بحثنا) ان الواجب واحكام الأخلاق لا يصح استنتاجها من الواقع وأحكام عالم الوجود التكويني، فمنابع كلا الصنفين مختلفة، ونسق احكام كل منهما متفاوت مع النسق الاخر. لكن هناك علاقة ملتبسة تتطلب باستمرار فك الارتباط المتواصل بين هذه الاحكام،هذا الارتباط الذي تفرضه طبيعة الحياة الإنسانية .

الإنسان كائن حي يمارس حياته ويصدر أحكامه ويتعامل مع الأشياء ككائن واحد، لكنه يحمل معطيات وتحدوه أحكام، بعضها مستمد من عالم الخبرة والاخر ينبع من عالم القيم واحكام الواجب العملي، هذان العالمان اللذان يتحدان بوحدة السلوك الإنساني الظاهرية .

هناك من يرى ان المذهب البرجماتي الأخلاقي حينما يقرر ان الواجبات العملية تتحدد وفقاً للمنفعة واللذة ينطلق من موقف وجودي ونظرة خبروية متفائلة للانسان، هذه النظرة التي ينطوي عليها الفكر الليبرالي عامةً: " الأخلاق النفعية ترتبط برباط وثيق مع النظرة المتفائلة للانسان وإنه خير بطبعه، فالإنسان بطبعه يبحث عن اللذة والمنفعة، لكنه بحكم كونه خيراً ومتعادلاً بذاته سيكون طلبه للذة والمنفعة بشكل جمعي على النهج الصائب في الأعم الأغلب وستتطابق رعاية المصلحة والنفع العام مع رعاية العدالة"(1). ومن ثم ستكون الدعوة العملية للاخلاق البرجماتية مستندة الى النظرة الوجودية للانسان !

حينما نقرأ هذا النص قراءة نقدية سنلاحظ :
أولاً: ان رعاية المصلحة العامة مطلب أخلاقي أعلى قائم قبل الدعوة إلى الأخلاق البرجماتية في مفهومها الحديث، الذي يرى صاحب النص انها إنتاج النزعة الليبرالية، التي اطلق عنانها عصر التنوير ومن ثم ستكون النظرية البرجماتية نظرية سلوكية تقرر ان تحقيق هذا المطلب الأخلاقي المتعالي)رعاية المصلحة العامة) يتم عن طريق اطلاق العنان للمنفعة الفردية والدعوة الى استهداف هذه المنفعة من قبل الآدميين المتعادلين الاخيار بذاتهم وهؤلاء الاخيار سيرعون

المصالح العامة . اذن هناك هدف أخلاقي قيمي اعلى تدعي النزعة البرجماتية ان تحقيقه يتم عبر نهج سلوكي محدد (اطلاق النزعة النفعية الفردية)، وهذا النهج ليس مفهوما قيميا، بل هو ادعاء يمكن التحقق من صدقه تجريبيا،و هو من مقولة عالم العقل النظري، لا عالم العقل العملي .

ثانيا: ان النظرية الوجودية القائمة على الخبرة، التي ترى الانسان خيرا بذاته تستبطن موقفا قيميا قبليا، والا فما هو معنى الخير؟ وكيف يتطابق الخير مع رعاية المصلحة العامة؟ مالم يكن هناك فهم مسبق لمفهوم الخير ولآلية تطابقه مع رعاية حقوق الاخرين، ومالم يكن هناك ادراك قبلي بأن هناك حقوقاً وواجبات، لما استطاع التنويريون ان يحملو سمة الخير على الانسان، فالخير في التحليل النهائي يعني ما يتطابق مع نظام الواجبات الأخلاقية .واتجاه الاماني الإنسانية الرفيعة وان شجع على النظرة المتفائلة للانسان بانه خير بذاته لكن اكتشاف التنويرين لخيرية الانسان الذاتية امر لا تصدقه وقائع تجارب الانسان المريرة في ارجاء هذا الكوكب .

ثالثا : ماهي العدالة التي تتحقق عبر رعاية المصالح العامة ؟ العدالة مفهوم قيمي وهو مفهوم نسبي تابع، وليس مفهوماً قيمياً متعاليا يشكل مرجعية لمبادئ الأخلاق. ولو تجاوزنا اتجاهنا في تفسير العدالة تبقى العدالة مفهوما قيميا على كل حال، وحينما يتوخاها صاحب النظرية البرجماتية فهو يفترض مسبقا قبل نظرته المتفائلة للكائن الإنساني نظاما للحقوق والواجبات يتحقق عبر ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، ولا يستنبط هذا النظام من نظرته المتفائلة للكائن الإنساني .

ان اتجاه بحثنا مازال مصراً على ان منبع القيم مختلف عن منبع العلم والمعرفة، وان نسق قضايا واحكام كل منهما مختلف عن الآخر، وان العلاقة بينهما ليست علاقة استنتاجية، أي ان المقدمات العلمية لا تفضي الى احكام قيمة، لكن هناك علاقة بين الامرين، علاقة ملتبسة توهم كثيرا من الباحثين لشدة التباسها ان احكام بعضهما مستنتج من الآخر .

يرى بعض الباحثين(2) ان الاتجاه التجريبي في المعرفة توأم الايمان بالليبرالية كطريق لادارة الحياة السياسية في عالم الغرب. فالتجريبية تعني ليبرالية المعرفة، وهي احد اضلاع مثلث الليبرالية المتمثل بالليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية والليبرالية المعرفية، ومن ثم سوف يكون العنصر الجامع في مثلث الليبرالية هو

الحرية والتحرر من قيود الاستبداد السياسي والاقتصادي والجزم المعرفي والمعطيات القبلية. والعنصر القيمي الوحيد الذي انتجه هذا المثلث هو النزعة البرجماتية التي استمدت من الليبرالية السياسية فرديتها ومن الليبرالية الاقتصادية نزعتها المصلحية ومن الليبرالية المعرفية عمليتها وواقعيتها التجريبية .

و من ثم لا نستطيع ان نتصور ليبرالية سياسية دون ان يكون الى جانبها ليبرالية معرفية . !

التحرر المعرفي والخلاص من الحجية الموهومة لليقين الذاتي سبيل تقدمنا وسر خلاصنا، ولكن الربط الحتمي بين الخلاص المعرفي من استبداد القبليات التي يجب ان تمحص، وبين الخلاص السياسي من استبداد الحكم امر لا يساعد عليه التحليل الحصيف لطبيعة العلاقة بين ما ينبغي وما لا ينبغي وبين ماهو كائن وواقع. مضافا الى تحفظنا على تفسير الخلاص المعرفي بالارتماء في احضان المذهب التجريبي .

لا تزال اثار الاقفال الذي يستبد بالنظرية التطورية (سواء في بيولوجيا الدارونية وفي علم الاجتماع التطوري وآثاره الجلية وعلى الفكر الماركسي التقليدي ام في تجلياتها عبر ابحاث توينبي ومن ثم لدى فوكوياما وصموئيل هنجنتون) بادية على النزعة الشمولية التي تسيطر على فكر اغلب الحداثويين وان تبرؤا منها. ان التقدم الإنساني ليس محكوما بوتيرة التكامل الشامل، فحياة الإنسانية لا تحكمها دوائر مسلسلة يتصاعد النمو الحتمي بحلقات ومراحل، وأذا حصل النمو الرشيد في حقل من حقول حياة الناس فلا يحتم ذلك ان يحصل مثل هذا النمو في سائر الحقول .

التقدم المعرفي له علاقة بنظام القيم في حياة الآدميين، لكن هذه العلاقة ليست استنتاجية، فالأخلاق ونظرية القيم لا تنتج معارف نظرية، والمعرفة النظرية لا ينبع منها نظام القيم. انما يساهم النمو المعرفي والتقدم النظري في اكتشاف آليات التطبيق ومعرفة السبل والوسائل الانجع في تجسيد القيم وتحقيق مثل الخير والعدالة ومبادئ الأخلاق. أجل يمكن ان يساهم التقدم المعرفي في الكشف عن القيم ومنابعها دون ان يتمكن هذا التقدم من ان يكون منبعا ومصدرا يحدد طبيعة القيم، واذ يبقى من المشروع ان نتسائل: هل النزعة التجريبية والمذهب المادي والأخلاق النفعية ساهمت في بناء عالم افضل ؟ وهل ساهمت في تجسيد جوهر المشروع الليبرالي (مشاركة الآدميين في القرار وانتزاعهم لحقهم الطبيعي في تقرير المصير) وبناء عالم يؤمن بالانسان وحريته؟

و إذا كان الانسان هو القيمة العليا فهل اضلاع المثلث قادرة على ان تتوازن في

تحقيق اماني الانسان بوصفه القيمة النهائية للوجود، فهل ينسجم المذهب النفعي مع حرية وسيادة بني البشر في ارجاء المعمورة ؟

علينا ان نشير الى :
.1ان المذهب التجريبي (بل مجموع ما اتسمت به حداثة الغرب من نظرة للوجود وللانسان) حملته عقول لم يتعايش فيها الشك في القبليات وسيطرة المبادئ السابقة على التجربة مع نزعة التحرر من احتكار السلطة وحرمان الشعوب حقها في تقرير المصير .

خذ " جون لوك " مؤسس المذهب التجريبي الحديث، فهو لم يكن ديمقراطيا بالطبع وقد قادت جذور امام التجريبية " دافيد هيوم" الى مواقف في السياسة اكثر رجعية من سلفه لوك وابعد ما تكون عن جوهر الفكر الديمقراطي ومبدأ مشاركة الناس في تقرير مصيرها، والملاحظة السريعة لتاريخ المدرسة العقلية للمعرفة بدءً من ارسطو تأكد تعايش سلطة القبليات في ميدان نظرية المعرفة مع الخلاص منها في فلسفة الأخلاق. فقد كان حكماء المدرسة العقلية في المعرفة اصحاب مذهب الاعتبار والمواضعة في ميدان الحكمة العملية، كانوا عقليين قبليين في المعرفة وكانوا بعديين تجريبيين في ميدان تدبير المدينة وتوجيه السلوك .

ثم خذ "هوبز "الفيلسوف الحسي تجد ان حسيته وماديته لا تأبى التعايش مع نزعته لدعم الحكم المطلق الملكي، الذي يتمتع بالسلط العليا بمفرده، دون أن يتقيد سلطانه بأي حقوق شرعية لهيئات أخرى .
أما إمام المذهب العقلي الحديث "ديكارت" فقد سكنت في عقله المبادئ القبلية وسلطانها المعرفي مع أولى بوادر تسرب الليبرالية المعرفية في العصر الحديث كما يرى"برتراند راسل :"
))وفي غضون ذلك نفذت الليبرالية إلى الفلسفة. فقد جعل يقين "ديكارت "الأساسي، "أنا افكر، إذن فأنا موجود"، اساس المعرفة مختلفاً عن كل شخص هي وجوده الخاص، لا وجود الأفراد الأخرين أو الجماعة)) (3 .(

على مستوى العقل وفي افق المعرفة الإنسانية العام ليس هناك أي ضرورة منطقية تحتم تعايش الاذعان بالمذهب التجريبي معرفيا وبالليبرالية السياسية، وليست هناك أي ضرورة منطقية تفرض المساكنة بين التجريبية المعرفية النظرية وبين التجريبية ومذهب الخبرة العملية التدبيرية.فالخلاص كعنوان اشتقاقي يجمع المذهب التجريبي

والاقتصاد الحر والليبرالية السياسية لا يمثل اشتقاقا لغويا، وبنفس الدرجة لا يمثل اشتقاقا معرفيا تساعد عليه القراءة المتأنية لتاريخ الحكمة والعقل .

اذا كان الخلاص من السلطة يعني تحرير الاقتصاد من سلطة الدولة وتحرير السلوك من سلطة الاخر وتحرير المعرفة من سلطة القبليات وتحرير الناس من سلطة الاستبداد السياسي، فالمعرفة، وهي انتاج يتوالد، حرة طليقة لا تمثل أي سلطة، المعرفة نتاج حر في افق العقل الإنساني، انما تصبح سلطة حينما تكون منتجاً، وحينما تكون المعرفة منتجا ً للتوظيف فكل مذاهب الفكر يمكن استخدامها سلطة تعسفية تخدم مصالح الاستبداد .

ألم يستخدم مذهب الجبرية وفقدان الانسان ارادة الاختيار الى جانب مذهب الارجاء واشاعة روح التسامح في القرن الاول الهجري لدينا، نحن المسلمين ؟ ألم تمارس قوى الديمقراطيةو التنوير ابشع اشكال الاستعمار الثقافي والعسكري والاقتصادي بأسم تحرير الشعوب ...؟فالجبرية ببشاعتها والارجاء بروحه المتفائلة والتنوير والديمقراطية كأهداف انسانية تقدمية يمكن جميعها ان تكون ادوات بيد السلطان .

.2تأسيسا على ما تقدم نستطيع ان نتفائل على مستوى الفكر السياسي ونستطيع ان نتعامل مع معطيات المعرفة المنتجة في العالم الاخر تعاملاً نقدياً بناءا ً. لنا التفاؤل بمشروع تأسيس الدولة المؤمنة بحرية الشعوب في تقرير مصيرها، ونحن ابناء هذا الشرق الزاخر بالقيم والمفاهيم ذات الطابع القبلي معرفيا ودينياً، يسوّغ هذا التفاؤل ان نيل الديمقراطية غير مشروط منطقياً بتغيير مجمل بناء شعوبنا الثقافي، بل تستطيع ان تنهض هذه الشعوب في مشروعها النهضوي السياسي على قاعدة قراءة مستنيرة لتراثها وقيمها، دون ان تكون مجبرة على المحال في تغيير ما لا يصح تغييره عقائدياً ومعرفياً .

ليس هناك حتم تاريخي تواجهه شعوبنا يضعها بين خيارين، خيار المضي قدما في قبول القهر والاستبداد السياسي، والاستمرار في حرمانها من حقها الطبيعي في تقرير مصائرها واختيار النظام والحاكمين، وخيار التنازل عن منظومتها القيمية ورؤاها الوجودية والمعرفية .

لا التاريخ يشترط ولا المنطق يحتم ان يكون خيار الديمقراطية توأم الايمان بمذهب المنفعة الأخلاقي، والراضع اللصيق من المذهب التجريبي المعرفي. ومن ثمَّ نواجه

استحالة عملية في تطبيق الديمقراطية لان ديننا وفلسفتنا الأخلاقية اقرب لمذهب الواجب، وان حكمة اسلافنا الصق بالمذهب العقلي المعرفي.

ان مذبح الديمقراطية والاستنارة في عالم الشرق الزاخر بآيات الابداع يكمن في اداء رواد تطبيقها، وعدم تأهيلهم لأخطر الادوار التاريخية التي يمارسونها.لا دين الشرق ولا حكمته عوائق امام الديمقراطية والتحديث، انما العائقان الرئيسيان المتدافعان على طول خط هذه الجدلية هما: القراءة المغلقة للدين لحكمة الشرق، والحداثيون الراديكاليون الذين لا يألون جهداً في مواجهة الدين واستهدافه، وفي السخرية المراهقة من حكمة الشرق بكل ما لديها من جلال ورفعة ومن هنات تستدعي التطوير والنقد .

....

هوامش

-1عبد الكريم سروش، الخلاص من اليقين واليقين بالخلاص. مجلة كيان الفارسية العدد 48،ص 3-5،4 .

-2نفس المصدر .

-3تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث،برتراندرس،ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية 1977.